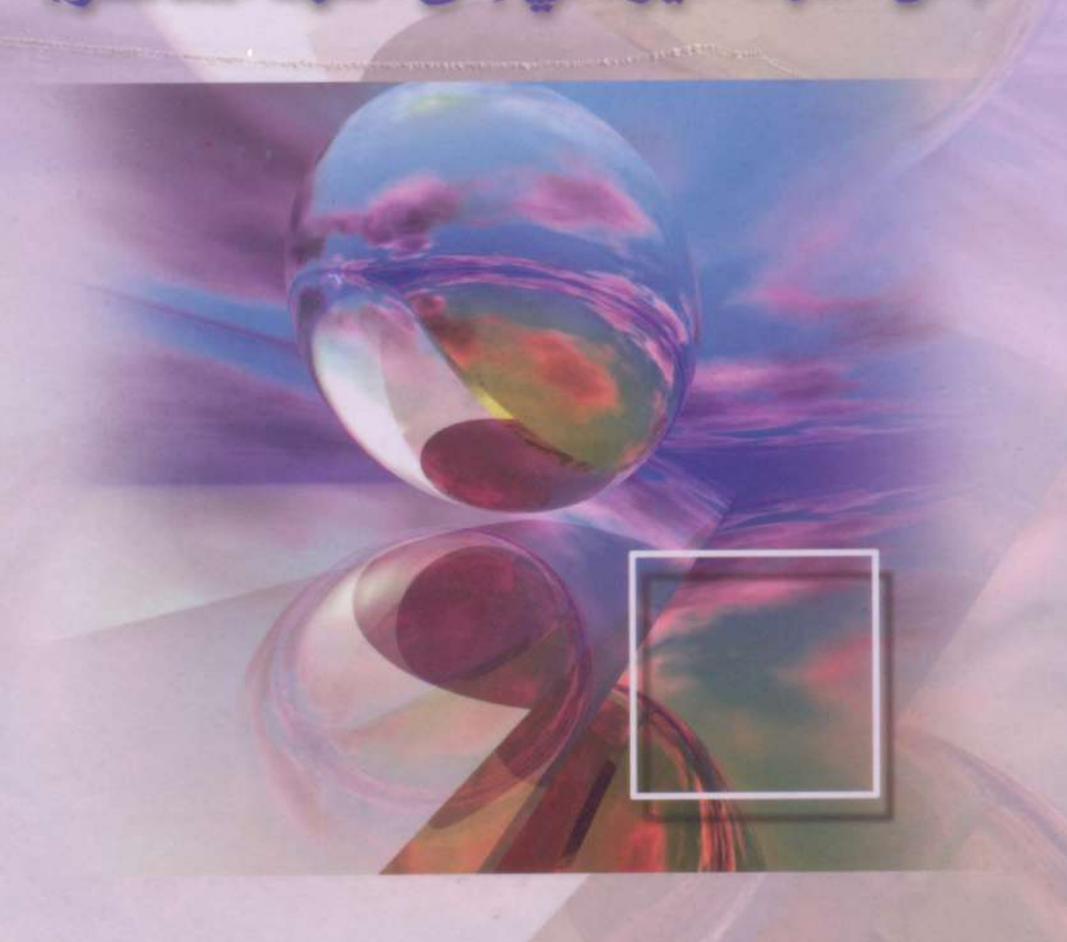
د. محمد زيعور

فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس

(من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)



دار الهادي



فرضية الإنسان
في الفلسفة وعلم النفس

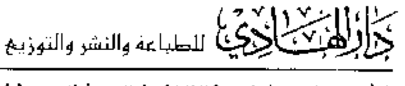
(من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م

دار الهادي

ISBN
9953-484-52-x

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

د. محمد زيعور

فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس

(من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)





مقدمة

ثمة ضرورة دائمة للتطرق إلى الإنسان كمحور لأية دراسة من المفترض أن تتجاوز التقليد في عملية الفهم لمسيرته منذ فجر الإنسانية وحتى اليوم، إذ تتفاوت مستويات الأبحاث في موضوع الإنسان كفلسفة وماهية ووجود، مما حدا بهذه المحاولة المتواضعة إلى توضيح صورته ارتقائياً ومن خلال عملية **توثيقية** لكل المسيرة الفلسفية للإنسان، ومن خلال منهج واضح يبيّن العملية النمائية للبحث الفلسفي والنفسي من خلال استعراض آراء ووجهات نظر معلّلة منذ العصر اليوناني وحتى الفلسفة الإنسانية المعاصرة، مع الأخذ بعين الاعتبار إتاحة الفرصة لكل القرّاء من العامة والخاصة متابعة المشكليّة في فلسفة الإنسان ونفسانيته والموضوعات المرتبطة به كالعقل والمنطق والدين والأخلاق والروح... إلخ. بصورة متأنية وموسّعة واستعراض احتمالاتها التفسيرية بصورة ارتقائية ممنهجة بما فيها من تكريس أو نفي أو تضاد أو مقاربة.

فالعلم اليوم بات يشكل مادة ومضموناً لكل التيارات المتحدثة بالمعرفة، وقد كان على الفلسفة وعلم النفس أن يجدّدا الرؤى تأملاً وبحثاً وصيرورة لإحداث المواكبة والعصرنة حتى في هذا النوع من الدراسة، ولإحداث نقلة في كيفية الدراسة وهدفيتها وكذلك تحديد مواقفها من التطور العلمي المعاصر.

كذلك فإن هذا العمل يعرض للعملية التاريخية للرؤى النفسية والفلسفية للإنسان بطريقة متجددة تبعث على الشغف في المطالعة لمضامينها للأسلوب والطريقة والمنهجية المتبعة المستحدثة. من خلال مضمونين اثنين هما: الأعلام البارزة والأبحاث التي تعبر عن آراء متطورة من خلال ممثلين يشكلون النبع والأساس والعماد لكل رأي إنساني في قطاعَي الفلسفة وعلم النفس، ولكلّ منهم طريقته في الإجابة والتصور ورسم الإطار المنهجي لدراسته. إذ تسمح طريقة العمل بالتعرف على كل نظام من هذه الأنظمة الدارسة للإنسان، كما تسمح باختيار محطات زمنية دُرِس فيها هذا الموضوع وذلك باقتضاب معقول ووافٍ نوعاً، إذ ينحو أيضاً هذا العمل إلى إبراز ميادين جديدة ومتجددة تستجيب لرغبة القارىء وحبه للقراءة المتنوعة لرموز الفلسفة وعلم النفس قديماً وحديثاً.

تلك هي محطات هامة ونوعية قصدناها للإفادة والتوضيح لكل ما هو غير واضح وغير مفهوم، وحرصنا على عصرنة الكتابة الموثّقة المستفيدة من تجارب الأقدمين بغية استشراف عقل قارىء ومحلّل وباحث عن الحقيقة المتطورة لعقل الإنسان ومفهومه، والمراحل التي وصل إليها من خلال دراسة دينامية تاريخية قابلة للأخذ بالمقبول والرفض لغير المقبول عن طريق جدل نافع يقود إلى الغاية المرجوة لما فيه خير هذا الإنسان وحاضره ومستقبله الواعد.

محمد زيعور

إجابات الفلسفة على تساؤلات الفكر الإنساني القديم والمعاصر

تمهيد عام

يقوم أساس تفكيرنا على السؤال عن معنى الوجود، عن ماهية كل الأشياء، عن موقع الإنسان من العالم، لذلك تعتبر الفلسفة وهي «حب الحكمة» أمّ كل العلوم، صحيح أن الإجابات التي قدمتها الفلسفة منذ العصور القديمة وحتى عصرنا الحاضر قد تغيّرت مع الظروف إلا أنها إجابات ظلت في جوهرها متشابهة، وهكذا يظل التأمل بالفلسفة أيضاً ودائماً تأملاً في تاريخها.

سنعرض في مداخلة مبسطة متواضعة عن تاريخ النظريات الفلسفية المجيبة على هذه التساؤلات، وأهم الطروحات والمفاهيم التي تتناول هذه التساؤلات المثيرة للاهتمام لدى العامة والمتخصصة في هذا المضمار الواسع، مراعين بذلك النظرة الإجمالية والخلفية التاريخية مما يسمح لنا بذلك الإحاطة بالأنظمة الفلسفية وتتيح لنا أيضاً اختيار حقب زمنية، فمهما أحطنا فإننا لا نستطيع عرض كل المواضيع لاتساعها.

من هنا سنركز على مفاهيم الفلسفة وبعض المدارس بتقديم حقول جديدة وطريقة عرض جديدة ومتجددة علّنا نستطيع الوصول إلى بعض

الحقيقة، لأن المطلق هو الله خالق السماوات والأرض ولا جدال في ذلك، والله يفضل المتسائل من العباد، المتفكر وليس المتلقن عن غير منطق.

قصة الفلسفة وتساؤلات الإنسان:

تدل كلمة فلسفة المشتقة أساساً من اليونانية على محبة الحكمة، وقياساً على ذلك، فإن الفيلسوف هو صديق الحكمة (Philos = صديق) و(Sophia = حكمة)، وهو الذي يتميز بجهده في البحث عن كل شكل من أشكال المعرفة.

لقد سبق لكل من أفلاطون وأرسطو أن طرحا السؤال حول الذي كان بالنسبة للإنسان، أصل الفلسفة، وبرأيهما أن ذلك تمثل في الدهشة.

فلقد أتاحت الدهشة للإنسان قديماً، كما حديثاً أن يتفلسف، والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل حتى يتحاشى الإنسان بدأ بالتفلسف كما يقول أرسطو.

إن الإنسان لا يأخذ عالم تجربته على ما هو عليه بكل بساطة، بل هو يتعجب ويسأل عن السبب «لماذا توجد الأشياء؟ ما الذي يؤثر من وراء الظواهر؟

لماذا نعيش؟».

وإذا كانت الأسئلة التي تتناول البديهيات المباشرة الحاضرة في كل زمان قد صارت مثيرة للاهتمام، فذلك أن المعرفة الجزئية المتعلقة بمعنى الكون وماهيته ما زالت خفية.

ويعتبر الشك من جملة القوى التي تدفع إلى فعل التفلسف وتجعله مستمراً. ويطال مجال الشك النقدي مصادر معرفتنا، هذا إلى جانب مشروعية القيم المتوازنة والقيم والأعراف الاجتماعية.

ثمة أصل آخر للفلسفة، وقد رآه البعض ماثلاً في كون الإنسان يعيش وفي وعيه تَمثُلُ صورة موته.

إن التهديد المستمر بالنهاية يحتم التساؤل الذي لا ينتهي عمّا بعد الحياة، كما يدفع الإنسان إلى التفكر بنفسه وإلى تقرير ما يعتبره مهماً في حياته.

إذ يشكل الألم والموت حدود التجربة التي تدفع الإنسان إلى البحث عن مأمنٍ واضحٍ والتي تدفعه أيضاً إلى البحث عن معنى يملأ حياته.

فبيولوجياً يتميز الإنسان بتقليصه لغرائزه الطبيعية، من هنا يبرز الدافع الذي يجعله يستبدل التصرفات الفطرية بتصرفات يسيطر عليها العقل، كما يجعله أيضاً يقرر مصير حرية مصيره.

فماهية هذا النوع تستلزم أيضاً تفكراً عقلياً مستمراً في الأسس التي تطال كينونة (entité) الإنسان وتصرفاته.

إذ يقول الباحث (w.wickler) في هذا المجال: «إن الإنسان هو الكائن الذي يريد دائماً أكثر مما يستطيع والذي يستطيع دائماً أكثر مما يجب».

فالمسألة الفلسفية تطال بالطبع كل إنسان، والتفلسف من المهمات الأولية التي تقع على عاتق كل إنسان مسؤول. والفلسفة هي بالتالي عمل تنويري بالمعنى الشهير الذي وضعه كانط.

«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي، والقصور هو عجز الإنسان عن أنه يكوّن لنفسه عقلاً دون أن يستعين بسواه».

من هنا لا يمكن أن نحدد ماهية الفلسفة عبر مفهوم واضح، إذ إنها لا تحدد إلا بطريقة ممارستها، ولتحديدها لا بد لنا من الاختيار من ضمن محاولات وصفية، ففي أصل الفلسفة نجد الإنسان والفكر الإنساني كمرجع ـ أي الفلسفة ـ للرد على هذه التساؤلات المتعلقة بكينونته ووجوده

ومصيره، فالإنسان تقع عليه مهمة أن يجد نفسه في متاهة العالم الداخلي والخارجي، والذي يجهد للخروج من لعبة الخصوصيات بالإمساك بالخيط الأساسي لما هو مشترك وعام كما يقول (A.lapplc). تُحدد الفلسفة بالمحاولة المنهجية والجادة لإدخال العقل في العالم (هوركهيمر) أن تكون فيلسوفاً فذلك لا يعني امتلاك وظيفة مميزة، والفيلسوف ليس أيضاً مثالاً متشكلاً، وبإمكان الإنسان أن يأخذ صورته ليؤول إليه. إن كينونة الفيلسوف هي إرادته أن يصير ذاته، وأن يخلق لنفسه في مساحة التفلسف مكاناً وإمكانية وتعبيراً (K.jaspers). فبالنسبة لأفلاطون، إن المسائل الفلسفية تتلخص في: الحق ـ الخير ـ الجمال ـ وفي هذا تنعكس كيفيات الوجود كله.

وفي العصر الحديث صاغ كانط هذه الأسئلة كما يلي:

ـ ماذا أستطيع أن أعرف؟ (ماورائيات).

ـ ماذا يجب أن أفعل؟ (أخلاق)

ـ بماذا آمل؟ (دين).

ـ ما هو الإنسان (أنتروبولوجيا)

مع العلم أن هذا السؤال الأخير يضم في طياته كل الأسئلة الأخرى.

وبكلمة أخيرة: تجهد الفلسفة على خلاف العلوم الأخرى المنطلقة من مسلمات خاصة لا حاجة للبحث فيما ورائها، إلى البحث في فراغ الفرضية الأوسع مدى، فلا تحديد ثابت لمنهجها ولا لموضوعها، فهي تحددها بنفسها ومن جديد في كل مرة.

ومن هنا يحاول الإنسان ومن خلال الفلسفة أن يخلق لنفسه الوضوح في وعي ذاته وعن عالمه، هي سيرورة، لا يمكن أن تُقفل، وهي بالتالي من الواجبات الأولية في كل زمان.

ب ـ الميادين الفلسفية المستقلة ذات الطابع التساؤلي الإنساني:

يمكننا بحسب الكيفية الخاصة طرح الأسئلة، وبحسب حقل الموضوعات أن نميز في الفلسفة بعض الفروع المستقلة.

ففي ميدان الإنسان الطبيعي وفي حقله وبيئته نستطيع أن نستدل على **الأنتروبولوجيا** من خلال الجهد الذي يُبذل من أجل معرفة طبيعة الإنسان، من خلال تحديد ما هو إنساني عام يخدم فكرة تحديد الإنسان، وإيضاح موقعه الخاص في العالم من خلال البحث العلمي عن طريق تحقيق الإنسان لمعناه أو من حيث تشكل مجتمع جدير بالإنسان.

أما ميدان الأخلاق: فهذا الميدان مرتبط بمفهوم الخير وبموقف الإنسان وتصرفاته، فهدف الأخلاق هو أن تؤمن منهجياً بما هو عقلي وبما هو عادل في السلوك وفي الحياة المشتركة. أما واجب البحث في ما وراء الأخلاق فهو التساؤل عما يكمن وراء الأشكال اللغوية وما وراء وظيفة الأقوال الأخلاقية.

الجماليات: كميدان ثالث مرتبط بتحديد الجمال وأشكال تمظهره في الفنون وفي الطبيعة وبتحديد تأثيره على المتلقي ـ فهذا العلم لا يرتبط بموضوعية إلا وظيفياً أي بمقدار ما يؤديه من وظيفة من حيث الوصف أو التقييم.

أما الماورائيات، أي علم ما وراء الطبيعة وارتباطها بالأنطولوجيا كفلسفة أولى (أرسطو)، هذا العلم موجود بمقدار ما يبحث في أسس وأصل الوجود بما هو موجود، إذ تبحث في الوجود نفسه (أنطولوجيا)، والوجود الإلهي (فلسفة لاهوتية)، النفس (علم نفس) وعلاقة الموجودات بالكل ونسميها (كوسمولوجيا).

ويحضر المنطق كعلم العلوم وهو النظرية المرتبطة بالفكر من حيث

انتظامه ومن حيث صحة نتائجه، إذ ينقسم المنطق الصوري الكلاسيكي إلى نظرية ثانوية (مفهوم، وحكم ونتيجة) وإلى نظرية في المنهج (طرق البحث والبرهنة).

أما الدراسات المنطقية الحديثة (منطق رياضي) المنهجية نحو الشكلانية والمزيد من المتمتة، فهي تعنى بالحساب المنطقي التي يجب أن تفهم باعتبارها نظاماً من العلاقات (الرموز) مع ما يرتبط بها من قواعد عملانية.

وللغة فلسفة خاصة بها لمعالجة نشوء اللغة وتطورها ودلالاتها ووظيفتها، وتنقسم هنا التحليلات اللغوية التي برزت بعد «فيتغنشتاين» إلى اتجاهين اثنين: الاتجاه اللغوي المثالي مستعيناً بالنقد اللغوي وإيجاد الصيغ الصورية أن يخلق لغة على جانب عال من الدقة المنطقية بحيث تتطابق مع متطلبات العلوم الدقيقة، بالمقابل تحلل «فلسفة اللغة العادية» اللغة من زاوية البحث في استخدامها الأساسي واليومي.

وثمة فلسفات أخرى رديفة كفلسفة التاريخ والتي تحاول الإحاطة بماهية التاريخ ومعناه وسيره في محاولة لتأويله من خلال فهم لمسيرة الإنسان في تاريخه.

وللدين فلسفته أيضاً المعالجة للدين في ماهيته ووظيفته بين البشر وفي المجتمع وإذا لزم الأمر نقدّم نقداً لكلّ ذلك.

وللطبيعة تفسير فلسفي بشكل كلي من خلال موضوع فلسفة الطبيعة وتاريخها، وأيضاً للقانون فلسفة من خلال معالجة المسألة التي تشكل أساس القانون كوجود قيمة عليا يمكن أن يكون القانون الوضعي مشتقاً منها (قانون طبيعي مثلاً).

وأخيراً، للواقع الاجتماعي والسياسي فلسفته التي تتطرق إلى بناء

الدولة والمجتمع ووظيفتهما ومعناهما، بحيث ينظر إلى الإنسان ككائن اجتماعي يحقق كمال وجوده داخل الجماعة، والنقد الموجب نحو توفر شروط الحياة في المجتمعات الصناعية الحديثة.

بدايات التساؤل الفلسفي الإنساني

نظرة عامة:

في الهند: تعود هذه البدايات في الهند إلى الفيدا (العلوم) التي لا يمكن أن يُحدد بدقة ظهورها من الناحية الزمنية. فالأجزاء الأقدم يمكن أن تعود إلى حوالي ١٥٠٠ سنة قبل المسيح.

في هذه الأسفار من الكتابات نجد جمعاً بين العلم الديني والعلم الأسطوري السائد في العصور السحيقة. وهي كتابات وضعت لتكون العدَّة الثقافية في يد الكاهن.

ثمة أربعة أقسام (للفيدا) نستعرضها بعجالة وهي: الرغفيدا ـ سامافيدا ـ ياجور ـ فيدا وأنتهارفا ـ فيدا.

فمنذ العام ٥٠٠ ق.م. بدأ عصر النُّظُم الفلسفية الكلاسيكية ليجيب على تساؤلات الإنسان ذات البعد الديني والأسطوري خلافاً للعصر الفيدي الذي امتاز بتصورات عن العالم مغلقة نسبياً، ومع ذلك حافظت ميول الفكر الهندي على سجيتها من حيث عدم إبراز الشخص من خلال الأثر ودون أن تعطي التحديدات التاريخية أية قيمة تذكر.

ومع العصر الذي يلي الألف الأول بعد الميلاد بدأت مرحلة ما بعد

الكلاسيكية في الفلسفة الهندية. ومع القرن التاسع عشر بدأ الحديث عن مرحلة حديثة تمتاز بلقائها مع الأفكار الفكرية حول الإنسان.

إذ يتميز العصر الكلاسيكي في الفلسفة الصينية بانقسامه إلى مدرستين هما: الكونفوشيوسية والطاويّة.

وتعود الكونفوشيوسية إلى الأثر الذي تركه كونفوشيوس الذي يعتبر نفسه سليلاً لمرويات أقدم عهداً، ومضمون عقيدته هو تأمين فلسفة أخلاقية وسياسية محافظة.

وقد تطورت هذه المدرسة حتى سميت بالجديدة (بعد القرن الحادي عشر) حتى أصبحت فلسفة الدولة الوحيدة القائمة في الصين. أما الطروحات الأخلاقية الفلسفية فقد بدأت تستند إلى نظام كوني تعود أصوله إلى مدرسة (ين يانغ).

أما الطاويّة، فقد بنت نفسها على الأثر المنسوب إلى لاوتسي المعروف باسم (Dao Dijuing) والذي يحوي عقيدة الطريق القويم والفضيلة.

وتُعتبر الحياة الإنسانية طريق الطبيعة الكوني. فالفكرة الأساسية في ذلك تتحلى في عقيدة التأثير عبر اللاعمل:

ومن التيارات الرديفة للفلسفة الكلاسيكية نشير إلى مدرسة ين يانغ التي ترتبط بكتاب يعرف باسم (ين يانغ)، ومن تعاليم هذه المدرسة أن كل الأحداث الكونية هي: عبارة عن تبادل أدوار بين المبادىء الأولى، ين - (أنثوي)، رخو وقاتم، ويانغ (ذكري، ثابت ومضيء).

ولهذا النظام الكوني علاقة بالحياة الإنسانية وبالأخلاق وبالمجتمع.

فثمة شاهد شعري على التفكير الفلسفي المتمثل في المسألة التي تبحث في أصل الوجود نجده في نشيد الخلق الشهير في الرِّغفيدا:

الواحد أساس الكون وهو يبقى الفصل بين الوجود واللاوجود وظهور الآلهة.

«في بداية لم يكن اللا وجوداً ولا الوجود/ ولا خلاء ولا سماء فوقه/ من أوجد العالم ومن أحاط به/أين كانت الهوة السحيقة، أي كان البحر؟ لم يكن الموت آنذاك موجوداً ولا الأزلية/لم يكن الليل موجوداً والنهار لم يكن بادياً/لقد سرَت أنفاس دون رياح في البدايات/الواحد، وخلافه لم يكن أحد موجوداً».

الأوبانيشاد: بين (٨٠٠ و٥٠٠ ق.م) لا تحوي الأوبانيشاد أية عقيدة فلسفية متجانسة، بل جملة من التصورات أشهرها وأشدها تأثيراً هي عقيدة الوحدة بين برهمان وأثمان.

البرهمان: يمكن تصوره كالمبدأ الذي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهية العالم.

الأثمان: تشير إلى ذات (نفس) الأشياء المفردة بمعنى أنها تشكل ماهيتها الخاصة، وتتحد الأثمان بما يضاف للإنسان من خارج بما ليس خاصاً به.

أما المعرفة الحاسمة التي يجب أن يتوصل إليها الإنسان، فهي معرفة أن البرهمان والأثمان هما في الأساس واحد فلا وجود إلا للواحد الذي هو مدبر العالم ومبدأوه. كالروح التي تحيط بكل موجود، وفي باطنه يستطيع الإنسان أن يحيط باطنية الوجود غير القابلة للفساد.

أما الفكرة العامة الثانية فهي عقيدة **الكارما والتناسخ**.

فالإنسان سيولد مجدداً وسيعطى شكلاً جديداً، فسلسلة التوالد أبدية، ذلك أن كل فعل سيحدد تحول الروح ضمن دائرة مسيرتها.

تعود الكونفوشيوسية إلى العقيدة التي خلفها كونفوشيوس (٥٥١ ـ

٤٧٩ق.) الذي جعل نفسه وريثاً لإرث قديم جداً آثر إحياؤه ـ لم يترك كونفوشيوس أي أثر مكتوب. وقد جمعت نظرياته فيما بعد في كتاب لون يو.

تتركز أفكاره على حياة الناس الفعلية، وعلى أهمية الممارسة، علماً أنه قد دافع عن فلسفة محافظة تناولت حقلي الأخلاق وفلسفة الدولة.

أما الفضائل الأساسية هي:

الإنسانية ـ العفة ـ الأدب ـ الحكمة ـ الولاء.

وهذه الفضائل تجد تحققها عبر العلاقات الإنسانية بين:

الحاكم وخدم الدولة، الأب والابن، الإخوة الكبار والصغار، الزوج والزوجة، الصديق والصديقة.

إذ يقوم استقرار الدولة على أخلاقية الأفراد وعلى الدور المركزي الذي تمثله العائلة. والحاكم الحق هو الذي يحكم شعبه بما يمثل من نموذج أخلاقي.

إن البرنامج الذي وضعه كونفوشيوس القائم على وضوح المفهوم وانتظامه هو من الأمور التي تساعد على التفكير الصحيح.

فالمثال هو العامل المتعلم الحكيم، من هنا نعطي التربية التي تشمل العقل والقلب معاً أهمية خاصة. وتتولد الفضائل مع الإنسان وما عليه إلا أن يطلقها وأن يحققها.

أما حالة الدولة على العموم فتتقرر تبعاً للصفات الأخلاقية التي يتمتع بها الحاكم، فالحاكم الصالح يتبعه الناس من تلقاء أنفسهم على أن يكون هدفه الأعلى سعادة شعبه وأخلاقهم.

وضمن مفهوم السفسطة نجد سلسلة من المفكرين لا نعرف عنهم إلا تقارير وصلتنا عبر فلاسفة آخرين.

إن فن حججهم قد ألزم ممثلي المدارس الأخرى بتحديد نظرياتهم، والفقرات التي وصلتنا تظهر اهتماماً بالمسائل المتعلقة بفلسفة اللغة وبالتناقضات المنطقية. فغالباً ما وصلتنا الجملة النهائية التي تعتبر نتيجة حجاج منطقي، ولتفسير معناها ولفهم نمط البرهنة فيها لا نملك إلا التخمينات.

أ ـ الفلسفة في الشرق القديم وإجاباتها على التساؤلات الفكرية الإنسانية:

تُعتبر الحضارة المصرية من أقدم الحضارات على وجه الأرض.

المملكة القديمة والمملكة الوسطى (٢٠٤٠ ـ ١٥٤٧ ق.م) والمملكة الجديدة (٢٩٠٠ ـ ٢٠٤٠ ق.م) (١٥٣٦ ـ ٧١٥ق.م).

إذ تضم الديانة المصرية عدداً كبيراً من الآلهة. ما يمكن ردّه في جزء منه إلى عمارة الأرض عبر عدد كبير من السلالات، إلا أن الدور الأكبر يظل الدور الذي لعبته عبادة الشمس، وعلى مرّ التاريخ عرف عالم الآلهة المصري العديد من التعديلات والامتزاجات.

في المملكة الجديدة امتزج إله الشمس (رَعْ) مع إله الخلق (أمون) وصار اسمه آمون ـ رع، بعد ذلك قام أوزيريس بجعله إلهاً للمملكة. إذ تمثل (معات) النظام الكوني والأخلاقي، وأصبح بعدها رمزاً للحقيقة والمعرفة الذاتية.

أما الفلسفة الأساسية في كل ما تقدم حول الحياة والإنسان، فهناك تأكيد على الحياة في الآخرة يعتبر من المعالم الأساسية في الديانة المصرية. وقد شرح «كتاب الأموات» وصول الموتى إلى «المملكة الغربية» حيث تُجرى مداولات المحكمة.

وهنا يبدو أوزيريس كإله للخصب قاضياً وإله الموت أنوبيس في قلب الإنسان، وفي الكفة الأخرى العدالة، الإلهة (معات)، ويقوم توت وهو إله القمر وإله الحكمة أيضاً بتسجيل النتيجة.

وعلى الميت أن يقدم اعترافاً ويعرض تبريراً لما قام به من أفعال على وجه الدنيا. فالإبقاء على الجسد بواسطة التحنيط هدفاً هو الحفاظ على ما تملكه النفس (كا) من قدرة على الحياة وبعد الممات تتوحد (با) وهي الروح العقلية مع (أوزيريس).

وفي إيران أرسى زرادشت ديانة أهورا مزدا (الإله الأعظم) التوحيدية إذ تحدد المأثورات الإيرانية تاريخ عودة زرادشت بحدود العام ٥٦٠ ق.م.

على هذه الديانة تطلق أحياناً اسم المزدكية، وأتباعها زرادشتيون وبعد ظهور الإسلام سموا أيضاً باسم الفرس.

إن أهورا مزدا هو الإله الخالق، ويعتبر أصحابه بمثابة القديسين الأزليين. فالماهية الإلهية قد حلت في أشخاصهم. إنهم النظام القديم وأصحاب النوايا الطيبة والسلطة الحاكمة أي إخلاص الله للناس، الكمال والأزلية.

يصف زرادشت العالم كمكان الصراع بين مبدأين:

الروح المقدسة كوسيط بين مزدا ومخلوقاته بمقابل الروح الشريرة.

«في البداية كانت هاتان الروحان التوأمتان اللتان بحسب كلماتهما، يكون الخير والشر في الفكر والقول والعمل»[1].

وصاحب السلوك الصحيح هو من يحسن الاختيار بين هذه جميعاً».

فمن أقوال قوى الشر نجد الأكاذيب والأفكار السيئة والأعمال العنيفة.

كما أن الآلهة القديمة هي شياطين تأمر بالشر وهي التي تحمل الإنسان على الانحراف عن الخير وعن القانون.

---

(١) بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركاردر، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ص٢٧، المكتبة الشرقية، ١٩٩١.

بحسب عقائد لاحقة يستمر الصراع بكامله عبر مراحل أربع طول المرحلة منها ٣٠٠٠ سنة.

أما الإنسان وبحسب زرادشت فهو صاحب «هيكل عظمي» أي إن له جسماً كما أن له وجوداً روحياً، وعليه أن يختار بين الخير والشر. وباستطاعته في حال كان خياره صحيحاً أن يساعد في الوصول إلى إرساء الخير بصورة نهائية.

وفي نهاية مرحلة الخلق يصل المرء إلى يوم الحساب حيث يحاسب كلٌّ عن أفكاره وعن أفعاله.

وإن الذين اختاروا الشر سيواجهون بعقاب قاس، أما الأخيار فثوابهم الخلاص والخلود.

نظرة عامة في مرحلة الولادة للفكر الفلسفي القديم (بالتسلسل التاريخي والفكري)

أ ـ الجو الاجتماعي والسياسي والثقافي:

تُعتبر المستعمرات اليونانية على ساحل المتوسط، في المناطق الإيونية، من آسيا الصغرى وفي الأجزاء السفلى من إيطاليا بمثابة مهد الفلسفة الغربية. فالتجارة السائدة فيها آنذاك مع العالم المعروف حينها لم تحمل إلى المدن اليونانية المستعمرة الرخاء، بل حملت إليها معارف الشعوب الأخرى: كالرياضيات، الفلك، الجغرافيا، التقاويم...

وقد أدى التعاطي مع الحضارات الغربية إلى تفتح الأفق الذهني وتوسعه.

فمن الإشارات اللافتة في ذلك العصر نشير إلى بداية التحول من حكم الأشراف إلى أشكال سياسية أخرى (الطغيان، الديمقراطية) مع ما يرتبط بها من أزمات سياسية داخلية.

وفي ذلك العصر ترافق هذا التحول مع توجه عقلي جديد. وقد جرى الاصطلاح على وصفه «بالتحول من الأسطورة إلى الكلمة» (W.Nestle).

فبدل الحديث عن آلهة مجسمة تفسر نظام الحكومة وموقع الإنسان فيه، بدأ الحديث عن مبادىء طبيعية وعقلية وتؤول كل ذلك.

فمن أبرز معالم الفلسفة القديمة هي:

- السؤال من السبب الأول (archie) وعن القانون الأول (logos) في العالم، وبذلك يتوحد البحث عن سبب موحد.

- التساؤل عن الأطروحات التي ترتبط بمفهوم عدم الخفاء (Aletheia) الوجود، الحقيقة المعرفة الحقة.

- الانشغال بالبحث عن طبيعة الإنسان وأحكامه الأخلاقية: كالبحث في طبيعة النفس، البحث في الخير وفي الفضيلة (anete)، وفي مجال الممارسة الأخلاقية الفردية، البحث في مسألة بلوغ السعادة.

ب - تطور العصور الفلسفية:

لقد بدأ هذا التطور مع العصر قبل السقراطي: إذ يضم الفلسفة الطبيعية في الجزر الملطية والمدرسة الفيثاغورية، المدرسة الإيلية، هراقليطس والفلاسفة الأُول من المدرسة الذرية.

فالسفسطائيون ينتمون إلى العصر الما قبل السقراطي واهتمامهم قد انصب على الإنسان والمجتمع.

هذه المرحلة تُعبر أيضاً عن محاولات فك السحر من النموذج الأسطوري والتي جعلت الموروثات الأخلاقية موضع تساؤل.

نبدأ مع المرحلة الكلاسيكية والتي تتحدد بوجود كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين تربطهم جميعاً العلاقة بين الأستاذ والتلميذ. ومركز الفلسفة آنذاك كان في أثينا.

ويُعتبر سقراط، الذي علينا أن ننظر إلى بدء فلسفته من خلفية سفسطائية مؤسس الفلسفة الأخلاقية المستقلة.

وقد ركّز تفكيره على ما تطرحه الأخلاق من أمور أساسية، واستطاع هذا الرجل أن ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كما قال (الخطيب شيشرون).

وقد تطرق أفلاطون مجدداً إلى المسائل التي طرحها سقراط وأتباع الفلسفة ما قبل السقراطية بهدف أن يصل إلى وضع حل أخير في إطار تصوراته الميتافيزيقية لمثله ولنظرية النفس عنده.

ويمكن اعتبار أرسطو بمثابة المؤسس لفلسفة منهجية مبنية على أساس علمي تُبحث في إطاره جميع ميادين التجربة الإنسانية.

ومن الطبيعي أن نعرج على الفلسفة الهللينية لكونها مليئة بالتحولات التاريخية والاجتماعية الثورية (من صعود مملكة الإسكندر وتحول روما إلى دولة كبرى، انبثقت مدرستان هما الأكثر شهرة داخل الفلسفة الهللينية: الرواقية والأبيقورية وتمتازان بتحويل الأنظار إلى الممارسة الأخلاقية، بحيث يمكن تقسيم الرواقية إلى مراحل ثلاث:

الرواقية القديمة: التي شهدت النظام الرواقي واكتماله ومن أعضائها زينون الكريتي وكريسبوس.

المرحلة الوسطى وقد طبعها باناسيوس بطابعه ومن خلاله وجدت الفلسفة اليونانية طريقاً لها إلى روما.

وأخيراً المرحلة المتأخرة: وهي مرحلة العصر الروماني ومن ممثليها نشير إلى سينيكا، إيبكيت والقيصر ماركوس أو ريليوس.

أما مؤسس المدرسة الثانية فهو (أبيقور) الذي نجد أصداء فكره في أعمال الشعراء الرومان أمثال لوكريس وهوراس.

ومن الاتجاهات الأخرى نشير إلى مدرسة الشكيّة التي واجهت العمارة الفلسفية بشكل جذري، كما نشير بالمناسبة إلى المدرسة التوفيقية التي رحبت بتمازج العقائد والنظريات الفلسفية (مع شيشرون مثلاً).

أما أبعد المدارس أثراً فهي الأكاديمية التي أنشأها أفلاطون والمشائية التي أنشأها أرسطو.

فمع الأفلاطونية المحدثة، بلغت الفلسفة القديمة مجدداً قمة رفيعة مع أفلوطين.

أما ما تكون في العصور المتأخرة من فلسفة مسيحية (أوغسطينوس) وعلوم آباء الكنيسة وكتاباتهم هو ما اصطلح على تسميته بالقرون الوسطى.

وأخيراً، ترك اليونان بشكل قاطع بصماتهم على الفكر الغربي، وأن سيرة التاريخ الذهني تعكس التساؤلات والنماذج الفكرية التي طرحها اليونان أولاً.

ج ـ ما قبل السقراطية:

الفلسفة الطبيعية الملطية:

لقد أقسمت النظريات الفلسفية الأولى بغلبة فكرة: وجود أصل مشترك أول لكل الموجودات، يعتبر هذا الأصل المادة الأولى لكل تكثر في الأشياء، كما يعتبر العلة التي تؤثر في التغيرات التي يمكننا معاينتها.

فالفيلسوف طاليس الملطي (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق.م) الذي عدّ الماء المادة الأولى.

فكل شيء يتكون ويتقوم بالماء ولأن الأصل الأول حي، ولأنه قادر على تحريك نفسه بنفسه فهو أيضاً حي (ما يعرف بالإحيائية).

أما تلميذه أنكسميندريس (نحو ٦١١ ـ ٥٤٦ ق.م). فقد حدّد المبدأ

الأول بشكل أكثر تجريداً. إنه الأبيرون أي اللانهائي اللامحدود واللامتعين، منه ابتدأت الموجودات في العالم وإليه تعود.

وهكذا قام انكسيميندريس أيضاً ليحدثنا عن تصور الأصل الأول بشكل مادي إذ اعتبر بمثابة المادة الأولى، فإذا ما تكثف أعطى البرودة (ماء، وتراب، وحجارة مثلاً)، وإذا ما تمدد أعطى الحرارة (النار على سبيل المثال).

د ـ الفيثاغورية:

نسبة إلى فيثاغوريس (٥٧٠ ـ ٥٠٠ ق.م) وقد ركزت النظرية لهذه المدرسة على دلالة العدد، انطلاقاً من اكتشاف اختلاف النغمات الموسيقية الواحدة عن الأخرى تبعاً لاختلاف النسب العددية الداخلة في تكوين الأوتار حيث طوروا الفكرة التي تعتبر ماهية الحقيقة بكليتها تابعة للأعداد ولنسبها والأعداد هي التي تخلق النظام في الكون، بحيث تجعل اللامحدود محدوداً ومحدداً والأشياء ليست إلا صور الأعداد وما له علاقة بشكل ماهيته لا يختلف عن الشكل الرياضي.

وضمن السلسلة العددية يسجل الفيثاغوريون بعض الاختلاف. فمرتبة الواحد فوق سائر الأعداد، والواحد يعتبر بمثابة الأصل لباقي الأعداد.

والعدد الفرد يعتبر محدوداً وكاملاً، والزوج يعتبر لا محدوداً ولا كاملاً.

لقد ألحق الفيثاغوريون نظرية الأعداد بباقي الميادين، كالرياضيات واهتموا بالنظم وبتقديم المسلّمات، كما أنهم قدموا صورة للكون رأوا بموجبها أن الكواكب تتحرك بشكل دائري، وتبعاً لمسافات محددة، حول مركز ثابت.

ففي الأخلاق تعتبر فكرة التناغم والانسجام فكرة حاسمة، بل إن

الفيثاغورية قد ذهبت إلى حدّ اعتبار الفضائل قابلة للتماهي (identi fication) مع بعض الأعداد.

فعدا أبحاثهم في الرياضيات والموسيقى، فإن الأساس الديني والعرفي يظل الأكثر سيطرة على المدرسة الفيثاغورية.

يستدل على ذلك من نظريتهم في تناسخ الأرواح ومن قولهم بفكرة الفصل بين الجسد والنفس.

إذ تعتبر النفس الجوهر الأساسي في الإنسان، وعليها أن تتحرر من النجاسة التي تلحقها لقاء حلولها في الجسد.

وتبع الفيثاغورية بعد أمبيدوقليس وإنكساغوراس ولوقيبوس، ديمقريطس الذي بنى مذهب (لوقيبس) وجعل منه مذهباً مادياً.

إذ يتلخص جوهر نظريته أن الأجسام المكونة من مركبات الذرات عبر ما يعرف بالصفات الأولية مثل ملء الخلاء، الكثافة والصلابة والتراخي، في حين أن اللون والرائحة والطعم وسواها من الصفات الثانوية الذاتية هي صفات تضاف إلى الأجسام من خلال الإدراك.

والنفس أيضاً ذرية التكوين، أي تتكون من ذرات لطيفة (نار) وتتحرك عبر هذه الصور الصغيرة، وعن ذلك يتمخض الانطباع الحسي.

إذ يفسر ديمقريطس، بانسجام كلي مع مذهب عملية إدراك الإنسان من خلال السيرورة المادية الذرية.

أما الأخلاق لديه، فقد رأى أن هدف السعي البشري هو الحفاظ على حسن أحوال النفس، وهذا ما تحققه النفس عبر الاتزان والركون إلى الهدوء والعقل في الحفاظ على الاعتدال والأخذ بالمقياس الصحيح وتجنب اللذة الحسية وتقدير السعادة العقلية.

«وعلى العقل أن يتعود كيف يحقق لذته انطلاقاً من ذاته».

ويأتي هيراقليطس (٥٥٠ ـ ٤٨٠ ق.م) الذي اتخذ موقفاً مغايراً للنظرية السائدة في المدرسة الإيلية، فعنده أن الصيرورة والتغير (processus) الدائمين من أوليات نظامه، ولها تخضع الأشياء جميعاً. وقد عرف عنه قوله: «لا نستطيع أن نستحم في النهر الواحد مرتين». لأنه: «كل شيء يتحول ولا شيء يبقى».

والعالم بتصوره عبارة عن تبادل الأضداد، والبرودة تصبح حراً، والحرارة برداً، والرطوبة جفافاً، والجفاف رطوبة.

فلا يمكن تصور شيء دون تصور نقيضه، والحياة والموت، الصحو والنوم، النهار والليل، ومن تبادل الأضداد تتكون الصيرؤرة.

وبهذا المعنى يعتبر الاختلاف صراعاً مستمراً بين الأضداد وبمثابة الأب لكل الأشياء.

بكلمة أخيرة، يمكن اعتبار هيراقليطس من خلال أفكاره حول وحدة الأضداد من أوائل المفكرين الجدليين، واعتبار موضوع اللوغوس معياراً واحداً وحجر الأساس في نظرية الحق الطبيعي، شأن بارمنيدس ميّز هيراقليطس بين الحسيات والعقليات والحكمة الحق لا يمكن بلوغها إلا بطريق التفكير وبالتوافق مع العقل الكلي، ومع اللوغوس.

كيف يتمثل نهج السفسطائية الفلسفي الإنساني؟

في اليونان، وفي أعقاب الحرب اليونانية الفارسية ظهرت حالة الرخاء المتصاعد والحاجة إلى تحصيل أكبر قدر من العلوم، وتنامت لدى المواطنين الإرادة على اكتساب ملكة التخاطب بشكل منمّق.

إن الناس الذين تولوا وسط مجتمع القرن الخامس عملية التربية والتعليم على الخطابة وحسن التعبير مقابل مكافأة، هم الذين يشملهم مفهوم السفسطائية (والسفسطائي هو معلوم الحكمة).

وقد وصل الأمر بالسفسطائية إلى القول بفلسفة تقوم على النسبية، وهذا ما تجلى:

- في الفكر القانوني: على أساس أن القوانين السائدة قد دفعت بهم للتفكير بنقيض القانون الطبيعي ونقيض النواميس. والقانون الطبيعي لا يكون بحكم الطبيعة صالحاً، بل هو يوضع ليكون متوافقاً ومصالح المشرع.

- في فلسفة الأخلاق: لقد اعتبروا أن القيم الأخلاقية لا تنشأ من الطبيعة، بل على أساس الاتفاق.

- في الدين: يعتبر الدين أيضاً بمثابة ابتكار من صنع الإنسان، أوضح ذلك (كرتيتاس) بقوله: «كما أن القوانين تمنع الإنسان من ممارسة العنف بشكل مكشوف. من هنا يكون اقتراف الإثم سرياً، ولذا يخيّل لي أن ثمة إنساناً ماكراً قد أوجد خوف البشر من الآلهة بحيث إذا اقترف أحدهم إثماً أو قام بعمل سيئ بالقول أو الفكر يخاف حتى لو كان ما اقترفه سرياً».

هـ - في نظرية المعرفة:

إن ما يظهر هنا هو استمرار النسبية المتأتي أصلاً من المهمة الخطابية، بحيث نقل عن بروتاغورس وهو الأشهر بينهم قوله: «إن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى الشيء الواحد». وقد يكون قول ما صحيحاً بالنسبة إلى موقف ما، وخاطئاً بالنسبة لموقف آخر، وهذا ما يدل على عدم وجود حالة موضوعية. ومن هنا كان استنتاج بروتاغورس عبر الجملة المأثورة عنه: «إن الإنسان هو مقياس كل الموجودات بالنسبة إلى وجودها وغير الموجودات بالنسبة إلى عدم وجودها».

فالإنسان يحدد الوجود، وكل ما يتجاوزه يقابل بالرفض (المدرسة الشكية) ثم إن الوجود أياً كان ليس وجوداً موضوعياً بل ذاتي، وبالتالي قابل للتغير (النسبية).

تعليق وتقييم:

ـ ما هي أهمية **السفسطائي**:

ـ خلافاً لتقاليد الفلسفة الطبيعية لدى اليونان، أصبح الإنسان واسطة العقد في الجهد الفلسفي.

ـ أصبح التفكر نفسه أطروحة فلسفية.

ـ يضاف إلى ذلك الربط الوثيق بمسألة اللغة وهو ما أعطته الفلسفة السفسطائية دوراً طاغياً.

ـ إن النقد الذي وجهته إلى المعايير القيمية في الأخلاق التقليدية قد ساعد الفكر على فتح أفق جديد، مما مهّد الطريق أمام ممارسة أخلاقية مستقلة قائمة على العقل.

ولا يمكننا أخيراً فهم المرحلة اللاحقة من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو) دون أخذ الفلسفة السفسطائية بعين الاعتبار.

و ـ سقراط الأثيني (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م) (إجاباته على التساؤلات الإنسانية):

يعتبر سقراط الذي نفتتح معه الفلسفة اليونانية الكلاسيكية مؤسس فلسفة الأخلاق الأصلية، وتُعتبر حوارات أفلاطون وهو تلميذ سقراط، المصدر الأساسي لما نعرفه عن هذا الأمر.

فقد أظهرته الحوارات الأفلاطونية منشغلاً مع مواطنيه بحوار وبجدل لا ينقطعان، محاولاً امتحانهم وجرّهم إلى ممارسة حياة صحيحة.

فقد أدت العداوات التي نشأت عن ذلك إلى محاكمته عام ٣٩٩ ق.م بحجة تسفيه الآلهة ودفع الناشئة إلى الانحراف ما أدى إلى الحكم عليه بالموت بتجرع السمّ.

إذ يعتبر السؤال عن الخير وعن الفضيلة النقطة المركزية في فلسفته.

وللتعبير عن هذا الدافع عبّر سقراط بالنقش الذي ثبت في معبد دلغي:

«أعرف نفسك بنفسك».

وأراد بذلك الحافز، اختيار المعرفة الإنسانية وتحديد الخير الذي يُنسب إلى البشر. فالفهم اليوناني لمعنى الفضيلة يعني البحث عن ماهيتها التي تنسب إلى الشيء.

وفي الإنسان يعتبر الجزء الإلهي والقبلي من ذاته موطن هذه الماهية. إنها النفس: الخير هو الفضيلة الخاصة للنفس الإنسانية، ومعرفتها والوصول إليها هو الواجب الأكثر سمواً.

قام سقراط من خلال تعاطيه مع مواطنيه بالتجربة التالية. فصحيح أن الجميع يعتقدون أنهم يعرفون الخير ويعرفون الفضيلة، إلا أنهم في الواقع ليسوا إلا أسرى المعرفة الظاهرة التي لا يمكن أن تثبت إذا ما تعرضت للتجربة الجادة في حوار يقوده العقل، ولتأمين الوصول إلى معرفة أكيدة، قام سقراط بتطوير طريقة خاصة بالأسلوب التصادمي.

فقد قام سقراط بزغزغة جهل الآخرين بطرحه عليهم أسئلة اختيارية، حتى يصل هؤلاء إلى نقطة يرون فيها أنهم لا يعرفون.

فالمفارقة الناشئة آنئذ هي بمثابة نقطة التحول التي سيبدأ منها البحث، وبفضل ما سيجره الحديث من نقاط مشتركة.

فالعلم الذي يبحث عنه هو علم عملي مضمونه معرفة الخير والشر، ويتأمن عبر الاختيار الذاتي النقدي ويهدف إلى الممارسة إلى تأمين التصرف السليم. وبذلك ترتسم وعبر السلوك، معالم تقوم من الأخص إلى الأعم تحيط بالأمور الهامة اللازمة لتحديد المفهوم.

فالذين يحاورون سقراط هم أسرى الظاهر فقط، ولا يستطيعون الإجابة من الفضيلة إلا بالأمثال، ليس بمقدورهم تقديم إجابة تحدد الماهية، وكذلك كتب أرسطو:

«أمران اثنان علينا أن ننسبهما إلى سقراط وبحق: الأول التأسيس عبر إعطاء الخبرة الأولية، ثم إرساء المفاهيم العامة»[1].

ولاكتساب مزيد من الثقة جعل سقراط سلوكه محكوماً (باللوغوس) وهو الذي يقول: «لذلك لن أطيع شيئاً خارجاً عني باستثناء اللوغوس الذي يظهر لي في كل امتحان أفضل مما يجب»[2].

إن بذل الجهد من أجل النظر في ماهية الفضيلة يعني بالنسبة إلى سقراط وبمعنى جامع «العناية بالنفس»، والنفس هي التي تهتم بكل شيء وهي الحاملة لهمّ كل شيء.

انطلاقاً من هذه الأفكار علينا أن نفهم عبارة سقراط:

«ما من أحد يفعل الخطأ أو الشر بإرادته أو بعلمه».

ذلك أن كل سلوك سيئ إنما ينبع من الجهل، ومن جهل الخير والشر. أما العالم فهو بالطبع خير».

يعتبر سقراط فلسفته بمثابة عملية توليد، ذلك أنه أراد أن يكون مساعداً فقط في تكوين الرأي والمعرفة الذاتية التي على كل أن يجدها في نفسه، ذلك أنه لا يمكن أن تعطى له من الخارج.

ولقد استطاع أن يحقق وحده الفكر والسلوك بشكل مثالي، من خلال صوت قاد سلوكه وكان له علاقة على الحد الإلهي للنفس.

---

(١) بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركاردر، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ص٣٧، المكتبة الشرقية، ١٩٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٧.

ومن الطبيعي أن يكون فهمه للفلسفة قد أدى إلى عدم تأسيسه لأية مدرسة، ومع ذلك فقد ادعى تياران فلسفيان متناقضان انتماءهما إليه:

- اتباع المذهب القوريني الذين بنوا السعادة على اللذة، واللذة غاية كل تصرف.

- اتباع المدرسة الكلبيّة الذين بالغوا باحتقار سقراط للأمور المادية.

فكرانية أفلاطون (نظرية المُثُل) الإنسانية:

مع هذه النظرية التي نحن بصدد توضيح أسسها ومعالمها، استطاع أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) لا أن يخلق نظاماً فلسفياً وحسب، بل قام باستعادة فكرة سقراط في طرح الأسئلة واستعادة أجزاء من الفلسفة له أيضاً، بل استطاع أن يضع بناءً فكرياً أثره على الفلسفة الغربية بشكل لم يتركه أي فيلسوف آخر.

وهكذا يعبر العالم (دايتهد) أن الفلسفة الغربية كلها لا تفهم إلا باعتبارها طواشي على أفلاطون.

استمرت مدرسته الأكاديمية، التي أسسها بحدود العام (٣٨٥ ق.م) قرابة الألف عام.

أما العصر الذهبي للأفلاطونية فقد تمثل في الأفلاطونية المحدثة التي أسسها أفلوطين أواخر العصر الإغريقي وفي عصر النهضة الإيطالية.

أما مضمونها ـ النظرية ـ فتقوم على فرضية عالم ماهيات لا مادي أزلي يخضع للتغيير، عالم المثل من اليونانية (eidos idea).

والمُثل بالمعنى الأفلاطون هي نماذج للواقع، وتبعاً لها تشكل الأشياء في العالم المرئي.

وهذه المُثل هي موجودة عيانياً، أي إنها مستقلة عن معرفتنا لها أو

عن عالم أفكارنا. فهي لا تخضع لمقتضيات وعينا، بل هي تعرف بواسطته. من هنا يمكننا وصف موقف أفلاطون بالمثالية الموضوعية.

وانطلاقاً من التفسيرات التي تقول بنظرية وجود عالمين مختلفين، ينطلق أفلاطون من القول بأن عالم المُثل الثابتة هو عالم أعلى وأسمى من عالم المتغيرات، والعالم الأول (عالم المثل) هو عالم موجود فعلاً، يشابه ذلك مع ما افترضه أصحاب المدرسة الإيلية بالنسبة إلى الوجود.

أما عالم الموجودات الجسمانية فهو عالم يقع تحت عالم المُثل من الناحيتين:

(الأخلاقية والأنطولوجية).

فلا وجود للمحسوسات إلا بالمشاركة أو المحاكاة مع عالم الوجود الأصيل، عالم المُثُل.

التساؤل الجدلي الإنساني المعرفي في فكر أفلاطون:

لقد استطاع هذا الفيلسوف بإدخاله نظرية المُثُل، وفي مجال نظرية المعرفة أن يتحرك في مجال تفوّق فيه على أسلافه.

يرتبط جوهر نظرية المعرفة كما هو في الخط البياني بالمبدأ العقلاني. فبقدر ما يرتفع مستوى الموضوع المعني أنطولوجياً، وبقدر ما تكون معرفته أكثر قيمة، يكون أكثر تأكيداً ويكون مصدره أكثره حسماً إذ علينا أن نراه في العقل لا في الأبصار.

فالإدراك من اليونانية بالنسبة إلى الدرجة الأعلى، ثم الفهم بالنسبة للرتبة الثانية، أما الثالث فهو الاعتقاد أو الرأي، أما الأخير فهو الظن.

إذن لا علاقة للإدراك وللفهم باعتبارهما المعرفة الحقة بالتجربة والاختيار الحسيّ، إنهما طريقان في المعرفة مستقلان إلى حدّ ما.

ففي حين كان سقراط يفكر في استخلاص العام من الخاص رأى أفلاطون أنه لا يمكن بلوغ أعلى صور المعرفة بالاشتقاق.

فالمُثل لا يمكن الاستدلال عليها وهي في «تجسيدها» ذلك.

فالعقل يندفع إلى الأصل الأول غير المشروط حتى يلامسه، ومن ثم ينحدر مجدداً، وفي عمله هذا لا يتأثر بأي عمل حسيّ بل بالمُثل وحدها فينتقل من مثال إلى آخر لينتهي به الأمر بين المُثُل».

لقد وصف أفلاطون في مثاله المشهور أسطورة الكهف كيفية الصعود إلى المُثُل:

يشبه الناس في الكهف ماهية مكبلة لا يستطيعون أن يروا العالم الحقيقي فهم يعتبرون أن ظلال الأشياء المصطنعة التي ترسمها مصادر الضوء على جدران الكهف هي الحقيقة.

أين الإنسان في فكر أفلاطون؟ سؤال يطرح نفسه، ونجيب إن الدافع يأمر الإنسان دائماً أن يعود إلى منطقة الوجود الحق ومنطقة الخير، هو ما يطلق عليه أفلاطون اسم (Eros) الحب.

والدافع هذا يحيي في الإنسان الحنين حتى يتقبل مجدداً معاينة المثل.

ففي المجالس العلمية لا يوصف هذا الدافع بأكثر من الجهد الفلسفي لاكتشاف جمال المعرفة. في التوسط بين عالمي الحس والعقل يقوم هذا الدافع بوظيفة الوسيط، وفي العلاقة مع الناس يظهر نفسه بمظهر تعليمي، ما يتيح للآخرين المشاركة بالمعرفة يطلق أفلاطون على هذه الطريقة المؤدية إلى المعرفة اسم «الجدل»، وهو مصطلح شمل كل ما له علاقة بمعرفة الوجود الحق.

تقييم:

معظم كتابات أفلاطون هي حوارات، وفيها يظهر سقراط المحاور الرئيسي. إلا أن تأويلها يزداد صعوبة، خاصة إذا ما اعتبرنا الوقت الطويل الذي استغرقه تأليفها، وفي ظل عكسها لنظرية نيامية ومتحولة. عدا ذلك فإن أفلاطون استطاع عبر شكل حواراته ودون التزام كلي أن يعرض مضمون أفكاره، وأن يتخفى خلف قناع شخصياته.

تعالج حوارات أفلاطون التي تعتبر أصيلة له والبالغ عددها حوالي ٢٥ حواراً موضوعات متعددة بدءاً من طرح مسألة الفضيلة (الحوارات الأولى على سبيل المثال امتداداً إلى مسألة المعرفة (منيون، تيتيس) وصولاً إلى السياسة (السياسي، النواميس) وأخيراً إلى فلسفة الطبيعة (يتماوس).

ولا بد من ذكر أهمية الأخلاق في فلسفة أفلاطون من خلال رؤياه الماورائية الثنائية. فالجسد والنفس منفصلان كلياً أحدهما عن الآخر.

فأفلاطون يأخذ فكرة النفس الخالدة، وحججه هي:

- النفس جوهر متجانس، وهي بذلك تشبه المُثُل.

- إن الشبيه يعرف بالشبيه، بما أن النفس تعرف الوجود الحق (المُثُل) فهي شبيهة بها، وهي مثلها من المصدر نفسه.

- قدرتها على الحركة الذاتية.

- النتيجة الجدلية، أن النفس، وبما أن صفتها الأساسية إعطاء الحياة، فإنها لا يمكن أن تخضع لنقيض ذلك، أي للموت.

«إن النفس أقرب ما تكون إلى الإلهي والأزلي والعقلي غير القابل للزوال».

وخلود النفس لا بد أن يرتبط بوجودها الأولي والبعدي، فهي قد وجدت قبل وجودها الأرضي وهي باقية بعد الموت.

بالتوافق مع نظرية التذكر فإن النفس في مصدرها تابعة لدائرة العقل، لما هو إلهي وعقلي وهي تجسد تالياً الشهوات الحسية.

والنفس بدورها تقسم بحسب أفلاطون إلى أجزاء ثلاثة، وهنا تلعب تقسيماته الثنائية دورها أيضاً: ما هو إلهي بشكل خاص:

ـ العقل؟

ما ينتمي إلى عالم الإدراك.

الجزء النبيل: الشجاعة.

الجزء الأدنى: لأنه شهواني: الشهوة.

فالعقل يوازي سائق العربة والشجاعة توازي حصاناً سهل الانقياد، أما الشهوة فتمثل حصاناً جموحاً.

يُرفق أفلاطون بكل جزء من أجزاء النفس ما يوازيه من فضيلة:

فمن واجب النفس العاقلة أن تدفع النفس في الإنسان لتصبح حكيمة وفضيلتها الحكمة.

أما وظيفة الشجاعة فحمل النفس على إطاعة العقل بقوة والفضيلة الملازمة لذلك هي القدرة على الاحتمال، كذلك على الشهوة أن تنحني لتوجيه العقل وفضيلتها ستكون الاعتدال.

وثمة فضيلة رابعة وهي فضيلة العدالة، وهي تسود حين تقوم جميع أجزاء النفس بما عليها من واجبات وبما يتوجب عليها من أفعال وبالمعيار الصحيح.

ويمكن القول إن نظرة أفلاطون الأنتروبولوجية تتوافق مع نظرته إلى الأخلاق ومع رأيه في المعرفة.

فلا يؤمن العالم الحسي أية معرفة حقة، بل هو ظن غير مؤكد، ومن الناحية الأخلاقية أيضاً، فإن العالم الجدير بالجهد هو العالم العقلي، فالحكيم هنا، هو من يحاول الإفلات من سجن الجسم الحسيّ.

وإن الأجر الذي ينتظر من ذلك يكمن في حياة بعد الموت، وإن النفس العاقلة تدخل مجدداً عالم العقل المحصن. أما النفس الجاهلة فهي العاجزة عن الصعود إلى المُثُل. فبنظر أفلاطون لا وجود لحياة أفضل، إن من حيث المبدأ أو من حيث الماهية، من حياة تسير بهدي المعرفة، ثم إن على الحكيم أن يقوم بواجب تربوي وبواجب سياسي، وهذا ما يتضح من أسطورة الكهف، كما أنه لا يجوز نفي اللذة كلياً من الحياة، طالما أنها لذة تخدم الخير عقلياً، ومن هنا كتب أفلاطون في حواره أن الحياة التي يرغب فيها هي تلك الممزوجة بعسل اللذة مع ماء التأمل.

أرسطو الفيلسوف والإنسان
رؤيته في المنطق وفي الخالق

أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٤ ق.م) وُلد في أستاجيرا، وكان على مدى عشرين عاماً تلميذاً لأفلاطون وفي أكاديميته عام ٣٤٢ ق.م. استدعي ليكون أستاذاً للإسكندر الكبير، فيما بعد أسس في أثينا مدرسة خاصة عرفت بالمدرسة المشائية.

(الليسيه) لوكيون مدرسته كمؤلفات تعليمية، ومنها يتكون ما يعرف بالمؤلفات الأرسطية الكاملة وهي تشمل:

كتباً في المنطق عرفت لاحقاً باسم الأورغانون (أو كتاب الآلة).

- الكتب الطبيعية.
- الماورائيات.
- الكتب الأخلاقية.
- الكتب الفنية.

يعتبر المنطق من أبرز الإسهامات التي أثرت في تاريخ الفكر الغربي، ويعتبر أرسطو أول من بحث لا في مضمون الفكر وحسب، بل وفي شكله أيضاً.

ولقد أصبح منطق أرسطو، وعبر Boetheis وPetcos Hispanes الأساس لكل منطق تقليدي.

كما هي الحال عند أستاذه أفلاطون، يمثل المفهوم المركز الأول في بناء فلسفته: إذا ما أخذ المفهوم مفرداً، فإنه يشير إلى المقولة.

وفي الشكل الأكثر اكتمالاً يقول أرسطو:

«يشير اللفظ، ودون ربطه بلفظ آخر إما إلى جوهر وإما إلى كميته أو إلى كيفيته أو إلى إضافته أو إلى مكانه أو إلى زمانه أو الوضع أو إلى ملك أو إلى فعل أو إلى انفعال».

وعادة ترتبط الكلمات بالجمل وهي تسمى قضايا أو أحكاماً سواء كانت قضايا عامة صادقة أو كاذبة.

هذه الأحكام تقودنا إلى نتائج، وفي التحليلات الأولى استعرض أرسطو هذه القواعد.

إن ربط حكم بآخر لاستخلاص حكم ثالث هو ما يُعرف بالقياس.

لقد صاغ أرسطو القياس في أكثر أشكاله ببساطة كما يلي:

«إذا أمكن استخلاص a من كامل b وb من كامل c، فإنه لا بد من استخلاص a من كامل c. وشكل النتيجة هذا هو ما أشير إليه بالقياس الأول.

إن الشكل الكلاسيكي للقياس هو التالي:

١ ـ كل إنسان فانٍ.

٢ ـ سقراط إنسان.

٣ ـ سقراط فانٍ.

بحيث تشير الجملة (١) والجملة (٢) إلى المقدمات والجملة (٣) إلى النتيجة.

فالإنسان في هذا القياس هو الحد الأوسط. يشار إليه باليونانية بـ(horos Mesos).

وتشكل سلسلة النتائج دليلاً والطريقة هذه هي الطريقة الاستدلالية (déduction)، فهي تقوم بالانتقال من الأعم إلى الأخص.

فهدف العلم يجب أن يكون بحسب أرسطو استخلاص ما هو قائم من السبب. والدليل بالمعنى الأرسطي هو اشتقاق (. . . . . .).

أما الاستقراء (ejapogée) فهو خلاف ذلك، وقد وصف أرسطو ذلك في كتاب الجدل كما يلي:

«إن الاستقراء هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي، وعلى سبيل المثال، إذا كان قائد الدفة الخبير هو الأفضل، وهو تالياً قائد العربة الخبير، فهو الذي سيكون قطعاً الخبير في كل شيء والأفضل».

وإمكانية اكتساب العلوم لديه عن طريق الاستقراء وعبر ربط العلم الأولي بالتجربة الحسية. صحيح أن هدف العلم هو إمكانية اشتقاق الخاص من السبب العام، إلا أن الطريق لذلك إنما يمر عبر الاستقراء (induction).

يلتمس الاستقراء ما هو مشترك داخل الجنس. إن تقسيم الموجودات يجعل التعريف ممكناً. والتعريف يتكون من الجنس، ومن الفصول المكونة (مثلاً: الإنسان هو كائن حي عامل)..

أما الماورائيات، فقد ظهرت بمحض الصدفة التاريخية، إذ عمد أرسطو إلى ترتيب المبادىء العامة الأربعة عشرة في الطبقة الأولى من مؤلفاته إثر الطبيعيات. (لغوياً ومن اليونانية meta ta physiká) ـ ما وراء الطبيعة.

فلقد انفصل عن أفلاطون في هذا المضمار منتقداً نظريته في المُثُل في الكتاب الأول: «لا تساعدنا المُثُل في شيء، لا في معرفة الأشياء الأخرى، ولا في معرفة كينونة هذه الأشياء. إذ إن المثل غير موجودة في الأشياء التي تشاركها».

وبذلك يمكن تسمية الفارق الأساسي بين المعلم والتلميذ: لقد أراد أرسطو أن يتجاوز الثنائية الأفلاطونية بين الفكرة (المثال) وبين المثال الواقعي. ولذلك أقرَّ بأن ماهية الشيء هي في الشيء ذاته.

وبالنسبة له لا يمكن لجوهر الأشياء إلا أن يكون في الأشياء ذاتها. صحيح أنه قام بتفصيلها إلى أجناس وجواهر. إلا أن ذلك بالمعنى الاشتقاقي أولاً.

من هنا يعلن أرسطو عن ثنائية أخرى:

المادة (hyle) باليونانية والصورة (cidos/moyhe).

وفي الشيء يتم الاندماج بين الصورة والمادة، ويجب أن توجد المادة كما توجد الصورة.

أما هدف أرسطو فكان رفع التناقضات التي طرحها أسلافه. لقد قام في نظريته بالجمع بين المادة والصورة ليجعل منها تأليف الصيرورة.

وفوق الحامل (المادة) تنطبع الصورة، صورة الشيء.

وفي المادة لا تكون ماهية الشيء إلا محض إمكانيته ولا يكتسب الشيء حقيقته إلا عبر الصورة.

فماهية الأشياء لا تكون ماثلة في فكره متعالية عنها بل هي تتحقق بحسب تراتب ظهورها.

إن كل تطور يفترض في تصور أرسطو وجود غاية مسبقة تسير

بالجوهر من الإمكانية إلى التحقق الفعلي. وهنا نلمس عنده استعارة من أفكار أفلاطون الغائية التي تمثل موقعاً أساسياً في ما ورائياته. انطلاقاً من ذلك يقدم أرسطو العلل الأربع اللازمة لكل تغير.

ـ العلة الصورية: فالشيء يتحدد عبر شكله، مثلاً البيت من خلال تصميمه.

ـ العلة الغائية: انطلاقاً من أفكار أرسطو الغائية، فإنه لا وجود لشيء دون غاية: في مثل البيت، الحماية من تقلبات الطقس.

ـ العلة الفاعلة: كل تطور بحاجة إلى متحرك يسيره، وفي البيت مثلاً: يشار إلى عمل الوراق أو الذين يبنون الغرف.

ـ العلة المادية: كل شيء يتكون من مادة: (في البيت، الحجارة والطوب....) فالمادة تقاوم الانتظام في الصورة والماهية (الجوهر) الذي يقوم بالصورة نجد معارضة المادة. من هنا الصدفة المحضة.

وهذا ما يطلق عليه أرسطو اسم «العَرَضْ».

نستنتج من ذلك أن المحدد أي للجوهر، علاقة بالمعقولية. أما اللامحدود، فلا يشير إلى المعقولية ولا يمكن حصره بالمفهوم.

من هنا نرى وبحسب المنطق الأرسطي أن العرض لا يدخل في باب العلم أو المعرفة وغالباً ما يقارن موقع العقل في فلسفة أرسطو بأشعة روتغن.

انطلاقاً من فكرة التطور نجد في نظام أرسطو بناءً طبقياً للعالم بحيث يتصاعد من أدنى حدوده، الهيولَى المحضة وصولاً إلى الشكل المحض حيث حدّه الأعلى، وهذا ما يبرز كذلك في الفلسفة الطبيعية عند أرسطو.

إنه الفارق في التأمل الفكري المحض لذاته، وثمة صفة أخرى لا بد أن تبرز طالما أن العالم في تغيره الدائم بحاجة إلى الحركة، وبما أن الدافع

إلى الحركة لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية فلا بد من وجوب وجود محرك أول يكون غير متحرك بذاته.

هذا المحرك الذي لا يتحرك هو الله بالمعنى الأرسطي.

وبشكل عام تتطابق العلاقة الحركية بين الله والعالم مع العلة الغائية لكل العلل.

تفرض صورة الله في الفلسفة الأرسطية عدم الاهتمام بالعالم:

إن الله ينشغل بمسيرة العالم، كما أنه لا يتأثر بها. وبما أن الله غير متحرك، فإن العالم لا يتحرك بفعل عمله، بل يفعل الجهد «الحنيني» من قبل المادة باتجاهه باعتباره الصورة الخالصة.

أ ـ أرسطو/علم النفس/الأخلاق:

يميز أرسطو في تصوره لعلم النفس بين أجزاء ثلاثة من النفوس إلا أنها تنتمي إلى التراتب في الطبيعة: النفس المغذية أو النفس النباتية المؤمنة للنبات، النفس الحساسة أو النفس الحيوانية المؤمنة للإحساس والحركة المكانية.

النفس العاقلة، وهي ما لا نجده إلا عند الإنسان. أما العقل فتوكل إليه المهمة التفكرية.

إلى ذلك فإن النفس ككل المبدأ المشكل للجسد.

وإن «النفس هي الكمال الأعلى لقوى الجسم الحي». والعقل يحتلُ مركزاً خاصاً.

ويمكن تقسيمه إلى عقل قابل وعقل فاعل، حيث يشكل الأول المادة (القوة)، والآخر الشكل (العقل).

إن غرض الأخلاق عند أرسطو هو مجال للممارسة البشرية والسلوك

الذي يستند إلى حرية الاختيار، وبذلك تنفصل الأخلاق عن الفلسفة النظرية التي تعالج ما هو أزلي وغير خاضع للتغير.

كالفطرة تسعى كل ماهية إلى الخير الخاص بها، وبه تستكمل كمالها.

والخير الإنساني هو فعل النفس بحسب ما فيها من عقل. وفي فعل الخير يجد الإنسان سعادته ويعتبر ذلك غاية سلوكه ولا علاقة له بالأمور الخارجية. وهكذا يقول أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس.

«إذا اعتبرنا أن العمل المميز الذي على الإنسان القيام به ممارسة الحياة بشكل معين، أن يحدد عبر ذلك انفعال النفس والممارسات المستندة إلى العقل».

وحين يصبح الواحد متميزاً إذ يحقق ما عنده من نشاط خاص، فإن الخير بالنسبة إلى الإنسان هو أن يعمل بموجب قوة العقل وعلى أساس ما يتميز به العقل من قدرات».

ولتحديد هذا الخير الخاص الذي يميز النفس، يفرق أرسطو بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية. أما الفضائل العقلية فعبارة عن ممارسة العقل لذاته. علماً أن أرسطو قد ميَّز بين العقل العملي والعقل النظري.

أما الفضائل الأخلاقية فيجدها المرء مسبقاً، فهي ماثلة في النظام الدائم في المجتمع. وفي الدولة (المدنية). وهي تكتسب مشروعيتها من خلال التقاليد ومن خلال القبول العام بها (التبصر ـ السَّخاء).

يشكل التمرس بالقيم السائدة في المدنية بالنسبة إلى أرسطو جزءاً أساسياً من التأقلم الخلقي.

وكلاهما معاً يحدد الإرادة باتجاه الخير إذ إنهما وبواسطة التفكر يوجهان الجهد باتجاه الهدف. فهكذا تنمو الجهود الطبيعية وتسيطر العواطف.

أما حرية الإرادة فسؤال لم يطرحه أرسطو.

من حيث المضمون تتحدد الفضيلة الأخلاقية باعتبارها وسطاً بين حدين خاطئين على سبيل المثال:

الشجاعة وسط بين الجبن والتهوّر.

والاعتدال وسط بين البلادة والمتعة.

والكرم وسط بين البخل والتبذير.

أما العدالة فقد أعطيت أهمية خاصة باعتبارها الفضيلة الأفضل بالنسبة إلى الجماعة. فهي تعني توزيع عادل للخيرات وللشرف في المجمع. هذا من جانب ومن جانب آخر، وباعتبارها فضيلة مُصلحة فهي تقوم بإصلاح ما يقترف من أخطاء.

ومن الفضائل الجوهرية أيضاً يشار إلى الصداقة وبها يَعْبُر المرء من الموجود الفردي إلى الوجود الجماعي.

ب ـ أهمية أبيقور في إلغاء الفلسفي الإنساني:

هذا العالم (٣٤٢ ـ ٣٧١ ق.م). قد وضع نظرية تعتمد بشكل أساسي على الممارسة. وكان لمدرسته لاحقاً تأثيرها على هوراس ولوكرتيتوس، الذي يعتبر كتابه «طبيعة الأشياء» (حوالي ٥٠ ق.م) إلى جانب بعض حكم ووسائل أبيقور من مصادرنا الأساسية:

وتستند فلسفته الطبيعية على مبادىء ثلاثة:

ـ لا شيء يتكون من عدم.

ـ لا شيء يؤول إلى العدم.

ـ لقد كان العالم كما هو الآن وسيبقى على حاله هذه أبداً.

ويتكون العالم من أجسام ومن خلاء. نتعرف إلى الأولى بالإحساس، أما الخلاء فهو فرضية لا بد منها لمكان تواجد الأجسام وتحركها.

وهو يستند في قوله بالذرات إلى ديموقريطيس. أي الأجسام برأيه مركبة من ذرات، وباستثناء الشكل والثقل والحجم لا تملك الذرات صفات أخرى. ورياضياً تقبل الذرات القسمة.

إن أبيقور يطلق على نظرية المعرفة من ناحية ثانية اسم العلم القانوني.

والأساس الطبيعي لذلك هو الصور. إذ تنشأ الصور من خلال انسياب الذرات عبر مساحة الجسم فتحدث في المراقب انطباعاً يبلغ أجزاء النفس مما يولد الإدراك. والإحساسات هي حجم الأساس في المعرفة.

وبفعل تكرار الصور أو الانطباعات تصل إلى التصورات الأولية التي تشكل أساس المعقولات. وإذا ما ربطنا التصورات التي يكوّنها العقل انطلاقاً من الإدراكات الحسية، فإن هذه التصورات يمكن أن تكون:

- مؤكدة عبر الإدراكات الحسية وتعتبر تالياً صحيحة.

- بعض التجارب الحسية تتناقض أو لا تتأكد وبالتالي فهي تعتبر رأياً فارغاً ويمكن التخلي عنها.

- باطلة إذا تناقضت مع ما هو محسوس.

تقييم عام:

تعتبر الأخلاق الجزء المحوري في نظرية أبيقور. وتقوم الأخلاق على مبدأ اللذة. فكل كائن حي يسعى للذة ويتحاشى الألم.

فهدف الحياة تالياً هو اللذة التي يحددها أبيقور على أنها غياب الألم والاضطراب. وهكذا لا مجال لحد وسط بين اللذة والألم. وحين يتم تجنب الألم الجسدي أو الفكري (القلق)، يتم بلوغ اللذة.

وقد فصَّل أبيقور طريقة بلوغ اللذة، إن تأمين الحاجات الأولية من خلال تجاوز الجوع والعطش لا يؤدي إلى ازدياد اللذة، بل إلى تنوعها.

ومن أجل الطمأنينة ولحياة صحيحة دون اضطراب لا بد إلى جانب تجنب الألم الجسدي، من تحرير النفس من الاضطراب والارتباك وتساعدنا الفضائل على ذلك.

فالحكيم على سبيل المثال يتوجه نحو العدالة، ذلك أنه لن يكون أكيداً على الإطلاق من عقاب المجتمع.

أما السلوك العادل فيتميز في ما اصطلح الناس عليه من أجل تأمين ما هو في وسعهم. لذلك لا بد من: «استخدام الحكمة... التي تعتبر بالنسبة إلينا تحاشي القلق نحو اللذة» (شيشرون).

إن التخلي عن الآراء الخاطئة يصب في خانة تحاشي القلق التي يهدد الطمأنينة الإنسانية.

ويرى أبيقور أن لا تدخل للآلهة في سير العالم، إن لهم وجوداً سعيداً لا يعكر هدوءه «بواجبات» متعبة.

كذلك لا يخطر ببال أبيقور أن يكون سير العالم مرهوناً للضرورة وللقدر.

ج - بيرون والفلسفة الشكية (التوفيقية) موقع الإنسان في الفلسفة التوفيقية:

ترقى الشكية إلى بيرون من مدينة إبليس (٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م) إلا أن أفكار هذه المدرسة لم تعرض بشكل طبيعي منهجي إلا من قبل ساكتوس أميريكوس (٢٠٠ ـ ٢٥٠ بعد الميلاد).

«الشكية هي من التصدي، بكل الطرق الممكنة، للأشياء الظاهرة

والمفكر بها، وانطلاقاً من ذلك ومن احتمال الوصول بشأنها إلى أقوال متعادلة وجوب تعليق الحكم وتالياً تحقيق الطمأنينة.

إن نقطة انطلاق بيرون في فلسفته الشكية هي الربط بين تعليق الحكم والطمأنينة.

إن الاعتقاد العقيدي أو الدغمائي بخبرات طبيعية أو بمساوىء الطبيعة، يجعل الإنسان مضطرباً وقلقاً، وحين يقوم الشكي: بتعليق الحكم والوصول إلى نوع من اللامبالاة، فإن ذلك سيكون متبوعاً بالطمأنينة، تماماً كما يتبع الظل الجسم. يرد بيرون وتالياً مدرسته السبب في تعليق الحكم حول طبيعة الأشياء إلى «تضارب الآراء حولها بشكل تتساوى فيه الأقوال سلباً وإيجاباً».

ويبحث الشكيون في إمكانيات التعارض توصلاً للتسبب بتعليق الحكم. من هنا يصار إلى مقارنة الظاهرة أو الفكرة بظاهرة بديلة.

من أجل ذلك قدم ساكتوس ثلاثة أنواع من الحجج.

١ ـ تستند الحجج العشر إلى مبدأ النسبية، فيعتبر نسبياً.

ـ الذي يتعين عليه الحكم لاختلاف الكائنات الحية، البشر والحواس والمواقف، وهي التي تلعب دورها في عملية الإدراك.

ـ ما يقع عليه الحكم: تختلف الأشياء بحسب الحكم. فحبة الرمل تبدو قاسية، أما كثبان الرمل فطرية، كذلك تختلف العادات وأشكال الحياة بين شعب وآخر.

ـ من يتعين عليه الحكم ومن يقع عليه الحكم. فبحسب موقع التأمل تبدو الأمور مختلفة، أو قد يكون الواحد مختلطاً بالآخر.

ـ تقوم الحجج الخمس على التناقض ومبدأ الدور اللامتناهي الذي تقع عليه كل محادثة.

ـ الحجتان الاثنتان: مبدئياً إما أن يصرف الشيء من ذاته أو من شيء آخر. والإمكانية الأولى تبدو مستبعدة عبر التناقض الفعلي بين الأشياء. أما الثانية فتعود أيضاً إلى الدور اللانهائي أو إلى الدائرة المقفلة.

تستخدم المدرسة الشكية هذا الشكل المنهجي عبر شعارات مثل «لا شيء قبل» (هذا الزعم قبل الزعم الآخر) أو ربّما «كل شيء غير محدد».

بذلك تكون صلاحيته مثل هذه الشعارات غير دوغمائية، بمعنى أنها تكون بدورها خاضعة للشك، وقد تعلقت المدرسة الشكية البيرونية بظاهرة عدم وجوب خضوع الشكي للتناقض ما لم يُعطِ حكماً.

تقييم عام:

لقد قام م. توليوس شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) في أعماله بوصل أفكار المدارس القديمة المختلفة، وهو يعتبر أبرز ممثل للمدرسة التوفيقية الروحانية ومن منجزاته الأساسية:

ـ إسقاط نظريات يونانية (أخلاقية ـ سياسية) على الموقف من الإمبراطورية الروحانية.

ـ صياغة نظرية كلاسيكية حول الحق الطبيعي. يعود الحق الطبيعي بنظر شيشرون إلى الإنسان وإلى العقل الإنساني، مقابل القوانين التاريخية والمتغيرة. يطلق شيشرون القانون الطبيعي غير الخاضع للتغير.

ـ نقل الأنظمة الفلسفية المتصارعة منذ الفلسفة الإغريقية.

ويعتبر نقل شيشرون أخيراً للتصورات الفلسفية اليونانية إلى اللاتينية من أهم الإسهامات من التراث الفلسفي الغربي.

تقييم عام:

يمكننا متابعة تأثير أفلوطين في فلسفة بوسيوس (٤٨٠ ـ ٥٢٤م) والذي يعرف بأنه آخر روماني وأول السكولائيين. لقد ترجم وشرح ودمج مصادر الفلسفة الإغريقية (وأولهم أرسطو).

لقد خلف للمدرسة السكولائية الفهم اللاتيني والاندفاع للتنسيق وأثناء اعتقاله غير المبرر وضع كتاب «غراء الفلسفة» بشكل حوار افتراضي مع الطبيبة الفلسفة معتبراً أساس العلاج كامناً في الحوار حول مسألة العناية الإلهية:

إن الله هو خالق العالم ومدبره وهو الذي يمنحه وحدته. ويضمن الله استمرارية العناية.

«هكذا فإن من يبتعد عن الروح الإلهي يكون قد ورط نفسه في تعقيدات القدر الكبرى... أما إذا التزم بثبات مع الروح الأعلى فإنه يكون قد أعفى نفسه من معيقات القدر».

وعلى المرء أن يعتبر عقله الأساس، وأن يواجه الأشياء الخارجية برباطة جأش. إذ إن القدر السيئ قد يكون امتحاناً يقود إلى الأحسن وقد يكون عقاباً.

الفلسفة الغربية في القرون الوسطى
(نظرة عامة في المسيحية والفلسفة)

أ ـ تساؤلات وإجابات:

تتميز الفلسفة الغربية في القرون الوسطى بالربط بين المسيحية والفلسفة. ففلسفة القرون الوسطى هي فلسفة مسيحية بتوجهاتها وبممثليها الذين كانوا في معظمهم رجال دين.

من هنا فإن الأطروحة الأساسية فيها هي البحث في علاقة الإيمان والمعرفة.

لا يعني ذلك أن الفكر قد بدأ فيها بشكل دونمائي موحد. إن الجدال فيما بين الاتجاهات الفلسفية والحكم على الأطروحات من قبل السلطات المسيحية يظهر أن الفار قد تحرك عبر مسارات مستقلة ومختلفة.

تتزامن المرحلة الأولى زمنياً مع العصور القديمة.

تتميز مرحلة آباء الكنيسة (الكتاب البيعيّون من القرن الثاني حتى القرن السابع) بالجهود التي بذلها آباء الكنيسة استناداً إلى الفلسفة القديمة من أجل بناء العقيدة المسيحية وتثبيتها والدفاع عنها ضد الوثنية وضد الفلسفة الغنوصية.

ومن أشهر فلاسفتهم أورليوس أوغسطينوس، الذي تأثر بالأفلاطونية المحدثة، وهي تعتبر المصدر الأساسي لفكر العصور الوسطى.

تعتبر مفهوم السكولائية (المدرسية) إلى تلك الفئة التي تعاملت مع العلوم، وبخاصة إلى الأساتذة الذين كان لهم أثرهم في المدارس التي أسسها شارل الكبير في الكنائس وفي البلاط وتالياً في الجامعات.

إلا أن صفة السكولائية تشير غالب الأمر إلى المنهج المتبع.

فالمسائل تطرح بشكل عقلاني، بما لها وبما عليها فتخضع للفحص ويصار إلى وضع حلول لها.

لقد أصبحت الجامعات التي تأسست بعد القرن الثاني عشر مراكز الحياة العقلية حيث توزع الجانب التعليمي على كليات أربَعْ أساسية.

الفلسفة ـ اللاهوت ـ الحقوق ـ الطب.

ولقد تابعت المجادلات العلمية التي دارت في الجامعات نمط النقاش الصارم، المعروف في منهج المدرسة السكولائية.

من هنا كان كل ما تميزت به من جمود شكلي قاسٍ سبباً في النقد التي وجهته النهضة لهذا الشكل من الفلسفة.

فالمصادر التي غذت الفلسفة السكولائية هي أوغسطينوس، التقليد الأفلاطوني المحدث (ومنها الكتابات المتوارثة التي تنسب إلى مؤلف مجهول يدعى ديونيسيوس أريوباجينا)، بوسيوس الذي نقل المنطق الأرسطي ثم وفي وقت متأخر المؤلفات الكاملة لأرسطو. وبالنسبة للتطور الذي لحق الفلسفة فيما بعد لا بد من التنويه بما للعالم العربي من أثر بالغ.

فما بين العام ٨٠٠ و١٢٠٠ أمّنت الثقافة الإسلامية نقل الفلسفة والعلوم اليونانية، حيث انتقلت الأعمال اليونانية بترجمتها عدداً كبيراً من

المخطوطات التي ما زالت بتصرفه إلى الآن، ومنها أيضاً مؤلفات أرسطو الكاملة.

وهذا الاستقبال الجديد لأرسطو هو ما ميّز صورة النهضة السكولائية (القرن ١٢ ـ ١٣). فلا أحد يتجاوز معرفة أرسطو. ونشير هنا إلى الخصومة التي نشأت أيضاً بين أنصار أوغسطينوس من الآباء الفرنسيسكان والذين ناصروا الاتجاه الأرسطي من الآباء الدومينكان.

وقد تصدى توما الإكويني لهذا النزاع بشكل منهجي محاولاً التوفيق بشكل منهجي بين الأرسطية والفلسفة المسيحية.

فإن عدم توافق بعض التعاليم الأرسطية مع العقيدة المسيحية قد أدى بالجانب المسيحي وعلى مدى طويل إلى منع بعض كتابات أرسطو وإلى محاكمة الطروحات الفلسفية.

ومع المعلم أيكهارت بلغ التقليد الصوفي في القرون الوسطى قمته: يتعلق الأمر هنا بالطريق العقلي في الكشف الداخلي وفي التوحد مع الإلهي.

ب ـ أوغسطينوس في فلسفة الإنسان والله، (إشكالية وواقع):

لا بد من التطرق إلى أعمال هذا الفيلسوف، والتي تعتبر من أكثر الأعمال تأثيراً في تاريخ الفكر الغربي. لقد وضع أوغسطينوس مع نهاية العصور القديمة وعبر استناده إلى إرث الفلسفة القديمة، الأسس الكافية لبناء فلسفة مسيحية ممهّداً بذلك الطريق للقرون الوسطى.

فنحن نجد في فلسفته العديد من النقاط والإجابات والتي عولجت في العصرين الحديث والمعاصر، ولا بد أن نشير إلى تحليل (ديكارت) و(هوسيرل) لا سيما لمسألة وعي الزمن الداخلي.

وتعتبر اعترافات أوغسطينوس الوثيقة الأهم لفهم شخصيته.

ففي الفصول الأولى نجد وصفاً لحالة القلق ولحالة التمزق الداخلي التي عاناها في المدة التي سبقت اعتناقه المسيحية.

أما الفصول التي تلت فقد ضمنها تأملاته حول الخبرة والوعي والزمان. ومنها نجد نقاطاً تساعدنا في التوسع حول فلسفة الوعي.

ويتميز الطريق الذي اقترحه أوغسطينوس من أجل معرفة الذات بإقراره وجوب التوجه إلى الله.

أنا أعرف نفسي فقط عبر نور الحقيقة الذي عرفت به دائماً أي خلقت به دائماً.

ففي الإيمان يستطيع المرء أن ينمي قدراته المعرفية، وهذا ما يشبه التفكر بالإيمان أيضاً: (آمن حتى تعرف، اعرف حتى تؤمن).

لقد قاد البحث في شروط المعرفة أوغسطينوس إلى اكتشاف أساس المعرفة في اليقين الداخلي الذي يبلغه الوعي.

في جهده لتجاوز الشكل اصطدم أوغسطينوس بمسار فكري يشبه ما حاوله (ديكارت) لاحقاً. يمكنني أن أخدع في الأمور التي تقع خارجاً عني.

ولكن في الوقت الذي أشك فيه بها، أكون واعياً لنفسي كفاعل الشك. إن وجودي يظل في كل حكم وشك وخطأ وجوداً مؤكداً.

وحين أخدع نفسي أكون موجوداً، وهكذا تقودنا طريق البحث عن أسس اليقين نحو الداخل، وقد صاغ أوغسطينوس ذلك بقول: «لا تتوجه نحو الخارج، ارجع إلى ذاتك، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة».

إن الإنسان الباحث عن الحقيقة سيجد نفسه وسط حركة تقوده باستمرار نحو الداخل، كما أنها تقود العاشق إلى الصعود نحو الله، فمن

العالم الحسي الخارجي إلى العالم الداخلي، عالم العقل الإنساني، ومن هناك إلى داخل الداخل، إلى القلب.

فالله بوصفه بذاته السبب الأول في الحقيقة.

ففي الداخل يجد المرء الحقائق الضرورية والأكيدة، الصالحة لكل وقت والتي لا علاقة لها بالأفراد.

إن الحقائق لا تنبع من الإدراك الحسي إذ يظهر تحليلها افتراضها مسبقاً لبعض الأفكار، بمعنى آخر لا تأكيد لهذه الحقائق دون أن يكون للذهن نصيب فيها.

وبالقدر نفسه لا تستطيع الانطباعات الحسية العابرة أن تؤمن لنا مفاهيم عن الأشياء، ولكن حين نستعيد صور هذه الانطباعات في الذاكرة وحين نربطها ونقارنها ببعضها البعض، نستطيع أن نكتسب الوضوح بخصوص طبيعة الأشياء الحسية.

أما هل نستطيع أن نتوصل إلى الأفكار بغض النظر عن التجربة الحسية، على ذلك يجيب أوغسطينوس مقدماً نظريته في الكشف.

إن الحقائق الأزلية تعطى لنا مباشرة من الله وبطريق الإشعاع، ويمكن مقارنة ذلك بالتأثير الذي يحدثه ضوء الشمس. فالعين تتوافق مع قدرة الذهن والأشياء المضاءة مع موضوعات المعرفة والشمس مع قوة «الحقيقة».

تقييم عام:

إن الأفكار هي الصور الأصلية لكل الموجودات، والماثلة في ذهنه تعالى.

أما العالم والمخلوق فهو التحقق والنسخ عن هذه الصور الأصلية.

لقد خلق العالم من العدم.

وهذا يعني أنه قبل الخلق لا وجود للمادة ولا للزمان، وإذا كان الزمان قد نشأ أول الأمر مع الخلق. فإن الله يكون خارج الزمان ومن ثم لا معنى للسؤال عن زمن خلق العالم.

إن العوامل المكونة للعالم هي المادة، الزمان والشكل (أفكار أزلية). ثم إن الله قد خلق جزءاً من الوجود في شكله النهائي (الملائكة، الروح، والأفلاك). أما الجزء الأخير من المخلوقات فقابل للتغير (الكائنات الحية)، ولمزيد من الإيضاح يغرف أوغسطينوس من نظرية (البذور الأولية).

لقد أودع الله هذه البذور في المادة، ومنها انبثقت الكائنات الحية. وبذلك يمكننا فهم مسيرة التطور دون وجوب العودة إلى أسباب أخرى غير فعل الخلق المطلق الخاص به تعالى.

أما في تحليله للزمان، فقد كان على قدر كبير من الشهرة، وقد عالج ذلك في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات. ففيه لا يعاد اكتشاف إنجازات الوعي في إعادة بناء تجربة الزمان وحسب.

بل نجد فيه انعكاساً لحالة كينونة الإنسان باعتباره ماهية (Essence) زمانية بالمقابلة بحقيقة أزلية.

إن ما حققه أوغسطينوس هنا، تحويله لفهم الزمان المتوارث من الفلسفة القديمة وهو فهم يربط الزمان بالكون إلى بعد ذاتي يتعلق بالوعي الداخلي للزمان.

وإذا اعتبرنا الزمان مُعطى موضوعياً فإنه سيظهر كما لو كان مقسماً إلى نقاط زمنية متفرقة. وبذلك لا وجود للماضي ولا للمستقبل أيضاً، والحاضر يختصر بالنقطة الضئيلة التي تشكل القلبة من الماضي إلى المستقبل.

ومع ذلك فإننا نملك وعياً للديمومة وخبرة بالزمان، كما أننا نملك مقياساً للزمان، ويكون هذا ممكناً على ما يظهر حين يملك الوعي الإنساني القدرة على الاحتفاظ بالآثار التي تتركها الانطباعات الحسية العابرة باعتبارها الآثار صوراً في الذاكرة وبذلك تمنحها الديمومة.

إن طريقة استعادة هذه الصور تصور الأبعاد الزمانية الثلاثة كما لو كانت:

«حاضراً من الماضي، وتحديداً بالتذكر».

«حاضراً من الحاضر وتحديداً بالمعاينة».

«حاضراً من المستقبل، وذلك عبر التوقع».

والإنسان بحسب أوغسطينوس جوهر يتقوّم من جسد ونفس، وقد وهب عقلاً، إن النفس تأتي في المرتبة الأولى. ثم إن باطن الإنسان يبدو وحده ذات أبعاد ثلاثة، الوعي، العقل، والإرادة، وبذلك هو صورة عن التثليث الإلهي.

إن المفهوم الأساسي في أخلاق أوغسطينوس هو الحب، الحب الذي يترافق مع الإرادة.

إن السعادة هي غاية السعي الإنساني. وهذه السعادة لا يحققها الإنسان عبر الشبع من طيبات دنيوية محددة، بل في الله باعتباره غير زائل، حباً له بمحض إرادته. لقد خلق الله الإنسان وفيه فقط يجد الإنسان كمال سعيه.

ففي الحب الحق أي في الحب الذي يتوجه إلى الله يجد الإنسان قاعدة سلوكه.

فإن كان الحب حقيقياً فلا حاجة بعد ذلك لأي قانون أخلاقي.

هذا ما أتاح لأوغسطينوس أن يقول: «أحب وافعل ما تشاء».

ومع ذلك فقد ظهر الناس غالباً ما يسقطون في حب الذات وبذلك يختارون الخير الباطل. هنا يكمن الخير بين الاستخدام والتذوق.

وعلينا أن نستخدم الخيرات الخارجية فقط من أجل الهدف الأعلى، السعادة بالله، التي بإمكاننا أن نستمتع بها لذاتها لا لشيء آخر.

ويربط أوغسطينوس بين نزعة الإنسان للشر وبين الخطيئة الأصلية التي ورثها الإنسان منذ بدء الخليقة، وهذه لا خلاص له منها بقواه الذاتية، وللتحرر منها عليه أن يعتمد على النعمة الإلهية.

أما حرية الإنسان في اختياره الخير فيربطها أوغسطينوس بالاختيار الإلهي.

أما تفسيره للتاريخ والذي عرفه في كتابه «مدينة الله»، فقد كان له تأثيره البالغ على فلسفة التاريخ في أوروبا وعلى تقسيم السلطة في القرون الوسطى.

يمكن فهم التاريخ باعتباره صراعاً بين مملكتين، مدينة الله والمدينة الدنيوية ولكل منها أساسهما في اختلاف الطريقة في الحب.

«فالدنيوية تقوم على حب الذات الذي يتنامى ليصل إلى حد تحقير الله، والسماوي عبر الحب الإلهي الذي يرتفع إلى حد احتقار الذات».

ويمكننا طبقاً لذلك أن نعتبر الكنيسة والدولة بمثابة شكل خارجي من أشكال التمظهر، إلا أننا نجد في كل منهما ممثلين للنظام الروحي الآخر، بحيث تتعايش المملكتان معاً في التاريخ الفعلي، حتى يتسنى لهما الانفصال في نهاية الزمان وحتى يتسنى لمدينة الله أن تخرج منتصرة.

ج ـ السكولائية المبكرة (يوحنا سكوت الملقب أوريجينا): أنسلم الكانتربري وآراؤها في الإنسان والحق والله والحرية والعلم:

مع نهاية العصور القديمة بدأت مرحلة أخرى استمرت لعدة قرون اقتصر الأمر فيها على رواية التراث الفكري القديم.

من الظواهر الشاذة في هذا العصر يشار إلى الإنجاز الذي حققه يوحنا سكوت الملقب بأوريجينا الإيرلندي المولد بين (٨١٠ ـ ٨٧٧م) والذي استدعاه شارل الأقرع للعمل في مدرسته العليا.

يعتبر يوحنا سكوت أن الدافع الإنساني للعلم إنما يكمن في الإيمان بالوحي.

إلا أن واجب العقل أن يوضح معنى الوحي، فلا تناقض إطلاقاً برأيه بين الإيمان وبين العقل السليم.

يتناول يوحنا في كتابه حول «القدر» موضوعاً أثار مناقشات جادة. إذ أثار مشكلة حرية الإرادة الإنسانية مقراً بضرورة تلازمها مع الإيمان المسيحي رغم عدم إمكانية توافقها مع الرحمة الإلهية حيث إن الله قد توعد الإنسان بعذاب (جهنم) بمعنى الندم.

وقد خيّر سكوت في كتابه الرئيسي «في تقسيم الطبيعة» بين طبائع أربعة:

ـ الطبيعة التي تخلق، وهي غير مخلوقة: الله الخالق.

ـ الطبيعة المخلوقة والتي تخلق وهي الصور الأصلية.

ـ الطبيعة المخلوقة والتي لا تخلق: الأشياء (المخلوقات).

ـ الطبيعة التي لا تخلق وليست مخلوقة: الله في مجده وقد انقطع عن الخلق.

ويعتبر القديس أنسلم الكانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) أشهر لاهوتييّ القرن ١١، وهو بمثابة أبي المدرسة السكولائية، وكان مقتنعاً بأن الإيمان بحد ذاته يسعى نحو العقل، وصحيح أن الإيمان هو المنطلق الأساسي وأنه لا يمكن لأسس العقل أن تمس القضايا الإيمانية، لا أن العقل الصحيح سيقود بالضرورة إلى حقائق الإيمان، بل إن المسيح بذاته قد حاول أيضاً أن يفهم إيمانه بشكل عقلي.

ولقد حاول هذا الفيلسوف البرهنة أن مضمون العقيدة المسيحية يمكن استخراجه من أسس عقلية صرفة، دونما حاجة إلى مساعدة مرجعية أخرى (التوراة، آباء الكنيسة).

انطلاقاً من هذه الخلفية يمكننا تصنيف ما اشتهر باسم البرهان الأنطولوجي الذي حاول فيه في كتابه «بروسلوجيون» البرهان على وجود الله بطريقة عقلية حتى بالنسبة إلى الذين لا يؤمنون بالله.

إن الله بتحديده هو «الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أكبر منه» أكثر كمالاً.

وفيما بعد قام أنسلم بتطوير محبته إذا أكد أنه لا يمكن التفكير أساساً في فكرة عدم وجود الله.

إذا لزم وجود شيء بالضرورة فهو أكمل شيء يمكن التفكير بعدم وجوده. أي ما يمكن أن يوجد بالعرض.

وفي الحوار «حول الحقيقة» يبرز أنسلم مستويات ثلاثاً في الحقيقة:

الحقائق الأزلية في الله (الأفكار) حقيقة الأشياء التي تقوم بالتوافق مع الحقيقة الإلهية، وحقيقة الفكر والقول التي تتوافق مع الأشياء.

«هكذا تكون حقيقة وجود الأشياء أثراً من آثار الحقيقة الأعلى، وفي الآن نفسه السبب في كل حقيقة تضاف إلى المعرفة وهي الحقيقة الكافة في القول...».

أما أقصر تعريف للحقيقة فهو: «أن الحقيقة هي الصلاح الذي يمكن للعقل وحده أن يدركه». والصلاح بالنسبة إلى الإنسان يعني: توجيه الإنسان بكلِّيته بالفكر والسلوك والإرادة إلى سبب الوجود الأزلي في الله.

فالدخول في الوجود كلية هو الذي يجعل الالتقاء مع الحقيقة ممكناً.

د ـ السكولائية المبكرة/قضايا الكليات (بطرس أبيلارد):

كان السؤال وضع الكليات من المشاكل المركزية التي طرحت في القرون الوسطى.

والكليات هي المفاهيم العامة، الأنواع (مثلاً: كائن، حي، إنسان) بالمقابلة مع الأشياء المفردة أو الموجودات المفردة.

أما المسألة الأساسية فهي:

هل تتمتع الكليات بوجود خاص في حين تعتبر الموجودات الضرورية موجودات متفرعة عنها، أم هل للموجودات العينية المفردة وجود فعلي في حين تكون الكليات مجرد أسماء يكوّنها الإنسان لنفسه.

بالنسبة إلى النزعة الواقعية تعتبر الكليات موجودة لذاتها فقط أما الأشياء الفردية فهي أشكال تتفرع من الماهيات المشتركة معها.

فإذا كانت الماهية التالية على سبيل المثال «كائناً حياً» غير منقسمة في الإنسان والحيوان فيجب أن تكون في الوقت نفسه عاملة وغير عاملة.

وبالنسبة إلى الاسمية لا وجود فعلي إلا للأشياء المفردة أما الكليات فهي توجد في الذهن الإنساني. ويمكن فهمها إما باعتبارها مفاهيم تجرد عن الأشياء على أنها مجرد أسماء اصطلاحية.

أما بطرس أبيلارد (١٠٧٩ ـ ١١٤٢م) فقد مثل في مسألة الكليات اتجاهاً يقرب من الاتجاه الاسمي، وهو اتجاه يمكننا أيضاً أن نطلق عليه اسم المذهب التصوري.

فالكليات هي قبل الناس وقبل الأشياء (صور الموجودات الأصلية) ومضمون العقل الإلهي.

إن مفهوم (تصور concept) الأشياء ليس مفهوماً مؤلفاً بشكل اتفاقي، بل هو نتيجة التجريد الذي له أساسه في الأشياء. إنها ليست الكلمات بذاتها بل مضمونها ودلالتها.

ثم إن أبيلارد قد طرح على نفسه السؤال حول ما إذا كانت الكليات على علاقة بتسمية الأشياء، وما إذا كان لها، بعد دلالتها من وجود، خاصة إذا لم تعد الأشياء التي سمتها موجودة.

وحول التساؤل الفلسفي في موضوع الأخلاق في كتابه «اعرف نفسك» وهو يرى أن السلوك الخارجي بوصفه كذلك يعتبر سلوكاً محايداً. إذ إن الأمر يتوقف فعلاً على النية أو على طهارة القلب، وهذا ما يظهر في فعل التوافق الداخلي لفعلٍ مع الجهد المبذول.

وبالتالي لا يمكن اعتبار الميول خيرة أو شريرة، بل إن عدم التوافق مع ما لا يبلغ نفسه هو الخطيئة.

يكون الخير في التوافق مع إرادة الله، أما الشر فهو تجاهل هذه الإرادة، أما التصرف الخارجي فلا يضيف إلى هذا الفعل الداخلي شيئاً.

وأخيراً: كان لتطور المراكز التعليمية (المدارس) أبلغ الأثر في تكوين الحياة الذهنية في القرن الثاني عشر.

لمحات عامة في الفلسفة العربية

لقد كان للعالم العربي أبلغ الأثر في تطوير الحياة العقلية للغرب المسيحي في القرون الوسطى. إذ كانت العلوم العربية لا سيما الطب أكثر تقدماً من مثيلاتها في الغرب اللاتيني.

كذلك استطاعت الحضارة الإسلامية أن تثبت نفسها بين الأعوام ٨٠٠ ـ ١٢٠٠ في نقل الفلسفة والعلوم اليونانية.

ترجمت الكتب اليونانية في مدارس كبيرة متخصصة بالترجمة إلى العربية، وبواسطة مسلمي إسبانيا أمكن نقل هذه الترجمات إلى الغرب.

بهذه الطريقة تمكن مسيحيو القرون الوسطى من الحصول على جميع مؤلفات أرسطو (لا تلك التي قام بوتيوس بترجمتها في المنطق وحسب). نتيجة ذلك ازدهرت العلوم التجريبية.

لقد سعى الفارابي (٨٧٥ ـ ٩٥٠م) إلى الجمع بين فلسفة كل من أرسطو والأفلاطوني المحدثة، مطوراً بذلك وصفاً ميتافيزيقياً شاملاً للكون ومازجاً بين تصورات أفلوطين للفيض مع فلسفة أرسطو حول العقل (باليونانية intelligentia باللاتينية).

وانطلاقاً من أفكار الفارابي الرئيسية بنى ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) الفيلسوف والطبيب المشهور بفلسفته. أما آراؤه الماورائية فهي تقوم على

التمييز بين الوجود الواجب بذاته (الله) والوجود الواجب بغيره. وبما أنه وبحسب ابن سينا لا يصدر عن الماهية الواجبة إلا واحداً، فإن الله يخلق ماهية عقلية واحدة (العقل الأول) وهذا واجب أزلي.

الله هو الموجود الذي لا يمكن الفصل فيه بين الماهية والوجود، ولذلك فهو واجب ذاته.

أما سائر الموجودات الأخرى فهي مشروطة بالضرورة ويمكن تقسيمها إلى أزلية وإلى زائلة. انطلاقاً من فعل العقل الأول المخلوق وهو فعل عقلي تنمو بالتراتب سائر المخلوقات في العالم.

في المرتبة الدنيا نجد العقل الفعال الذي تقوم وظيفته على تنوير العقل المستفاد (المنفعل) في الإنسان وعلى إمداد المادة الأرضية بالأشكال.

أما النقد الذي يوجه من زاوية لاهوتية لهذا التصور فيقوم على عدم وجود فعل خلق أصيل طالما أن العالم ضروري وأزلي من حيث ارتباطه بالله.

إن أكثر الانتقادات عنفاً وتأثيراً كانت من جانب الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) الذي حاول استناداً إلى حجج معرفية أن يوضح حدود الفلسفة بالمقارنة مع الله تعالى.

أما ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) فقد كان تأثيره في الغرب اللاتيني بالغاً، لا سيما من خلال تفسيراته الشاملة لأعمال أرسطو. وكما عرف أرسطو بالفيلسوف يعرف ابن رشد بالشارح. في شروحاته نميِّز بين أصناف ثلاثة:

ـ التلخيصات، وهي تقدم اختصاراً للنتائج التي توصل إليها أرسطو.

ـ الشروح الوسطى، وهي تقدم توضيحاً لمضمون الفلسفة الأرسطية مع تقديم بعض التعليقات.

ـ الشروح الكبرى، وهي تقدم تفسيراً مفصلاً لنصوص أرسطو.

لقد حاول ابن رشد أن يوفق بين الفلسفة وبين الدين الإسلامي عبر محاولته التمييز بين درجات متفارقة في فهم القرآن بما يتوازى مع القدرات العقلية عند البشر.

ويميِّز ابن رشد في نظريته عن العقل بين العقل الفاعل الذي يعطي الأشكال المعقولة وبين العقل بالقوة التي يتقبلها وكلاهما أزلي ويبتعد عن الأفراد.

إن تحقق الأشكال في العقل بالقوة وفي إطار العلاقة بإنسان معين يعني الانتقال إلى العقل بالفعل.

وبما أن هذا العقل وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتباطه بالإنسان، فسيكون زائلاً، أو قابلاً للفساد، يتوصل ابن رشد إلى القول بعدم فناء النفوس المفردة.

من الفلاسفة اليهود المشهورين في القرون الوسطى، نشير إلى كل من ابن غبريول وموسى بن ميمون، كلاهما ولد في الأندلس وكلاهما كتب أعماله باللغة العربية، بحسب ابن غبريول يكتسب الموجود وجوده بفعل إرادة الله وعبر اتحاد المادة بالشكل.

من المادة الكلية يتكوَّن كل شيء (ما عدا الله) وبما في ذلك الماهيات العقلية. بذلك لا يفهم المادة باعتبارها أمراً جسمانياً، وإن الجسمانية ليست إلا شكلاً محدداً من المادة. إن المادة هي مجرد استعداد لتقبل الشكل وبمجرد دخول الشكل يتم الوصول إلى الوجود. أما الأثر الذي تركه موسى ابن ميمون فقد تجرد في كتابه «دلالة الحائرين». لقد توجه إلى تلك الفئة التي يقودها التعامل مع الفلسفة إلى الحيرة في الإيمان، كما أراد أن يظهر كيف باستطاعتهم العودة إلى الإيمان عبر التفهم العلمي للفلسفة.

لقد مثل موسى بن ميمون القول بلاهوت سلبي من خلال زعمه أن ماهية الله لا يمكن القول فيها إلا بطريق السلب. فالتأكيدات لا تتبع إلا تأثيراتها، لا ماهياتها.

السكولائية العليا/بيكون/بونا نفنتورا، ريموند لول

ينتمي (روجيه بيكون) إلى تراث جامعة أوكسفورد التي طبعها «روبر غروستست» بطابع خاص، يعتمد البحث في الطبيعيات بطريقة رياضية. وفي هذا الإطار كان لنظرية النور دوراً حاسماً.

فالنور بحد ذاته جوهر خلاق، وهو الحامل لما نجده في الطبيعة من قوى.

وبالتالي فإننا نتعرف إلى التأثيرات الطبيعية بسبب ما نجده من قوانين هندسية تتبع بدورها النور.

لقد أراد «بيكون» من خلال إصلاح الكنيسة والمجتمع تحسين شروط الحياة بالنسبة إلى البشر وتالياً الديانة المسيحية، وهذا ما يستلزم معرفة تعتمد المنهج الأكيد وتؤسس على التجربة.

لقد وجه الاتهام إلى لاهوت عصره وفلسفته، إذ رأى أنهما يتعاملان بمنهجية لا علمية ويتشاجران من خلال طرح مشاكل وهمية.

مقابل ذلك طرح بيكون ميادين أربعة علمية توضح بأن تكون شفاء من الأخطاء:

ـ لتفسير التوراة ومن أجل تأويل النصوص الفلسفية لا بد من الاستناد إلى معرفة اللغة الأصلية.

ـ إن الرياضيات هي أساس العلوم، والمعارف هذه فطرية في الإنسان ودون وضوح الرياضيات لا مجال لوضوح المعارف الأخرى.

ـ نظراً لما ينسب للنور من دور يُعتبر علم البصريات علماً تأسيسياً، وباستخدامه يصار إلى اكتساب المنهجية الرياضية والتجريبية.

ـ يقوم العلم على التجربة التي عليها أن تؤكد أو أن تنفي ما يقال على الطبيعة. من هنا تُعطى التجربة دلالة هامة. إلى جانب ذلك يقول بيكون بالتجربة الداخلية معتبراً إياها كشفاً، وهي تطال الخبرة العقلية وخبرة ما هو إلهي.

وبرأيه لا يمكن أن يكون ثمة صراع بين اللاهوت والعلوم هذا إذا ما استخدم العقل بشكل صحيح، إذ إن لحقيقة العلم العقلي ولحقيقة الوحي أساساً واحداً وهو العلم الإلهي.

أ ـ بونا نفنتورا:

بعد العام ١٢٥٧ تولى رئاسة الرهبنة الفرنسيسكانية. وهو ينتمي إلى ما يعرف بالمدرسة القديمة ذاتها. خلافاً للتيار الأرسطوي توجه بونافنتورا نحو أوغسطينوس ونحو الأفلاطونية المحدثة، ومع ذلك قَبِلَ إرث أرسطو الفكري واستخدمه لا سيما في مجال العلم الدنيوي معتبراً إياه مرجعاً.

أما في مجال الماورائيات فقد حاد أرسطو عن جادة الصواب، ذلك أنه لم يوافق على نظرية المثل عند أفلاطون كما أنه لم يقبل بالقول إن لصور الموجودات الأولى أصلاً في العقل الإلهي.

أما طريق المعرفة عند الإنسان فتقود إلى ما وراء العالم المخلوق حيث يتمكن من أن يكشف الحضور الإلهي، يميز بونا نفنتورا في وصفه لدرجات المعرفة بين المضامين والظلال وآثار أو صور ما هو إلهي.

يعتبر ريموند لول (١٢٣٢ ـ ١٣١٦م) ضمن فلسفة عصره معتزلاً من نوع خاص.

ومع ذلك فقد وجدت أفكاره صدى عميقاً لدى كوزافو، برونو ولنبشز الذي قدر له منطقه الاستدلالي.

ففي كتابه «الفن الكبير» اعتزم لول أن يقدم المفاهيم والمبادىء والمناهج التي تشكل الأساس لكل العلوم، معتبراً ذلك نوعاً من «اكتشاف الحقيقة».

وانطلق لول من المبادىء المطلقة (المفارقات)، ومن المبادىء النسبية (العلاقات الموضوعية بحيث يكون الربط فيما بينها قائماً على قوانين الاستدلال، ولخدمة هدفه هذا استنبط بعض الصور المحددة.

ب ـ ألبير الكبير وتوما الإكويني، ودنيس سكوت، والمعلم إيكهارت، ووليم أوكام، فلسفاتهم الإنسانية والمفاهيمية.

يعتبر ألبير الكبير (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م) فيلسوفاً موسوعياً حيث سعى جاهداً لتحصيل الإرث العلمي والفلسفي منذ اليونان، فشرح مؤلفات أرسطو متأثراً في ذلك بالشراح الذي نهلوا من التراث الأفلاطوني المحدث ومن التراث العربي. بالرغم من ذلك فقد كان من أشهر البحاثة الطبيعيين في عصره.

هذا الباحث يميّز بين المسائل التي يمكن حلّها بواسطة العقل وتلك التي تقوم على أساس الوحي. إذ لا يمكن الإجابة فلسفياً على مسألة أزلية العالم في حين أن كل المسائل التي تخضع للعقل يجب أن تفحص بشكل جذري.

فالأشياء مدينة في وجودها وفي بقائها لله باعتباره سبباً أولياً. والله هو الحقيقة الأعلى وهو الخير الأسمى، فلا بد لكل معرفة ولكل سلوك من أن يسعى إليه حتى يكتسب بذلك الكمال.

فهو خلافاً لابن رشد أقرّ بأزلية النفس الفردية. فالعقل الفعال جزء من النفس وهو الذي يعطي الإنسان المبدأ المشكل له، وهو عقل مختلف من إنسان لآخر، إلا أنه باعتباره نتيجة الخلق الإلهي، فبإمكانه أن يلم بالعام مما يمكن تالياً من تحصيل معرفة موضوعية وعامة.

فالنفس كلّ، إلا أن لها قوى مختلفة، من ذلك القوى النباتية والحسية والعقلية. وفي نظرته الكوسمولوجية يجعل «ألبير» الخلق تراتبياً عبر درجات من العقول التي تصدر عن العقل الإلهي الذي يطال نوره كل شيء، الأفلاك السماوية والعقل الإنساني وأخيراً المادة الأرضية.

أما الحقائق الأصيلة التي تعتبر أول ما خلق الله فهي: «المادة الأولى الزمان والحركة السماء العليا والملائكة».

في فلسفة الأخلاق ركّز ألبير الكبير على مبدأ حرية الإرادة عند الإنسان. إن الواجب الخلقي يعني تشكل الرغبات والغرائز الشهوانية على ضوء العقل. أما الجهة المختصة بذلك فهي الضمير الذي يمارس فعله سواء في السلوك بوجه عام أو من خلال استخدامه من حالات عينيّة. إن الموقف الخلقي الذي يدفع الإنسان إلى فعل الخير يقوم على تذكره لحياته الأصيلة الخيرة التي كانت له قبل الوقوع في الخطيئة.

أما توما الإكويني (١٢٢٥ ـ ٧٤)، فقد كان لأعوام قليلة تلميذاً لألبير الكبير. ومن أشهر أصحاب النظم الفلسفية في القرون الوسطى، يقوم إنجازه على الجمع بين الأرسطوية والفلسفة المسيحية الموروثة عن أوغسطينوس.

وفي القرن التاسع عشر أعلنت الكنيسة الكاثوليكية أعمال الإكويني أساساً للفلسفة المسيحية، وله مؤلفات منها «الخلاصة اللاهوتية» و«الخلاصة ضد الوثنيين». هذا إلى جانب «المسائل»، وقد اتّبع شكل المساءلة والنقاش الذي دار في الجامعة.

فبالنسبة إلى المسألة الواحدة يقدم الحجج من المع والضدّ وما ينتج عنهما من إجابة خاصة، بعد ذلك يصار إلى البحث في الحجج على ضوء الإجابة.

وهنا لا يمكن أن يناقض الإيمان العقل. فلكلّ منهما أصل واحد وهو الله. وبالتالي لا يمكن أن يصل اللاهوت والفلسفة إلى حقائق مغايرة. إنهما يختلفان فقط من حيث المنهج.

إذ تبدأ الفلسفة من الموجودات المخلوقة لتصل بعد ذلك إلى الله. أما اللاهوت فيجد بدأه في الله تعالى. وبما أن الوحي قد نقل للإنسان مثل هذه الحقائق اللازمة لتحصيل خلاصه، إلا أن ثمة مساحة متبقية للبحث الخاص بالأشياء، خاصة في أمور لم يوضحها الوحي. أما بالنسبة للاهوت فإن الفلسفة قادرة على تقديم خدمات هامة من خلال تأمين أسس الإيمان على قواعد عقلية، ومن خلال تولي الدفاع عن هذه الأسس.

فالأنطولوجيا تأخذ مداها لدى الإكويني ونقطة انطلاقها من الكثرة التي ندركها بالحسّ في الموجودات: حجارة، حيوانات، البشر... في السؤال عن المبادىء التي هي أساس الموجود نجد الفرق بين الفعل والقوة. فالموجودات جميعها يمكن أن تكون أو لا تكون، إنها متغيرة.

فإذا ما نظرنا على سبيل المثال حجراً، فنرى أن له إمكانية أن يصير تمثالاً. أما بالفعل فهو لم يصبح تمثالاً بعد، فإذا ما قام نحات بإعطائه شكل تمثال، حينها يصبح التمثال موجوداً بالفعل، ومع ذلك فإن وجوده بالقوة يظل قائماً، كأن يتكسر ويتحول غباراً.

وإذا كانت الموجودات قابلة للصيرورة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه، إنما يتناول مبدأ وحدتها، والذي على أساسه تكون هذه الموجودات المتغيرة أو هذا الجوهر.

والمبدأ هو هذا الشكل. وإذا كان الشكل هو مبدأ التحديد، فإن هذا الشكل يظل بحاجة إلى مبدأ القابلية كي يتجدد، والمبدأ الذي بذاته غير محدد مع قابليته للتحدد هو المادة.

إن المادة هي أيضاً بسبب الكثرة، إذ بإمكان الشكل الواحد أن يدخل على أفراد مختلفين.

فليس للشكل ولا للمادة وجود مستقل وعليه، يصير الموجود موجوداً على ما هو عليه والجوهر هو الكلّ المتشكل من مادة وصورة. أما السؤال عن «ما هو» الكائن فهو سؤال عن الماهية. والماهية موجودة فعلاً في الجواهر الفردية ويتم التفكر بها عبر شكل المفهوم العام.

وتقال الماهية على كليّة الشكل والمادة، ومع ذلك لا بد من تمييزها عن الجواهر، وذلك بقدر ما يمكننا أن نفترض تحديدات تقوم على مجرد الصدفة، بحيث لا علاقة لها بالماهية ثم إن الإكويني قد عالج بعد ذلك تمييزاً آخر، وهو التمييز بين الماهية والوجود ونستطيع أن نعرف ماهية شيء دون أن أعرف ما إذا كان موجوداً.

إن الوجود هو المبدأ الذي به يكون الموجود موجوداً. وإن فعل الوجود هو الذي يجعل الموجود موجوداً، وبالتالي فإن العلاقة بين الوجود والماهية هي كالعلاقة بين الفعل والقوة.

والوجود فعل محض يتحدد في الماهية وهو بذلك يكون محدوداً. فإن السؤال عن المفاهيم التي يمكن أن تنسب إلى كل موجود باعتبارها من المحمولات قد قاد الإكويني إلى تقديم لائحة بالمفارقات:

إن الموجود يضاف إليه الوجود بالنظر إلى فعل الوجود، ثم إن الواقعية تشير إلى مضمون الشيء من جهة النظر إلى الماهية.

يعتبر الموجود واحداً بسبب عدم قابليته للقسمة وهو شيء بالتمايز عن غيره، وإن للمفارقات مثل «صح» و«جيد» علاقة بالتوافق بين

موجودين، كالتوافق بين النفس مع موجود آخر. وهكذا فإن «جيد» هي تحديد التوافق مع القدرة على السعي، و«صح» هي التوافق مع القدرة على المعرفة.

فتحديد الإكويني يصاغ بالشكل التالي:

«الحقيقة هي التوافق بين الشيء والعقل. ومن الأفكار الرئيسية في الأنطولوجيا التومائية يشار إلى فكرة النظام الكامل للوجود ككلّ. فلكل موجود موقعه وزمانه المحددان من قبل الله وسط نظام الوجود.

إذ تمتاز المخلوقات جميعها بالتمايز بين الوجود والماهية، وحده الله يجمع بين الوجود والماهية.

إن وجود الله هو الكمال المطلق بحيث إنه لا يمكن أن يضاف إلى بساطته أي شيء كما لا يمكن أن ينزع عنها أيضاً أي شيء.

إن الله هو الذي يحفظ المخلوقات. وتتمايز العقول المخلوقة، عن الله بحيث يكون وجودها شيئاً مختلفاً عن ماهيتها، علماً أن هذه لا مادة فيها، بإضافة المادة تتولد الجواهر الفردية المختلفة، بحيث يكون الوجود والماهية، الشكل والماء، فيها أموراً مختلفة.

لذلك تحافظ نفس الإنسان غير المادية والأزلية على فرديتها، ذلك أنه وباعتبارها شكل الجسم ستحتفظ بتحديدها لمبدأ التفريد حتى بعد انفصالها عن الجسم.

في البرهنة على وجود الله قدم الإكويني خمسة براهين. وبما أن معرفة الإنسان (الجسمانية) تبدأ مع الحواس، فقد رفض الإكويني براهين مسبقة على وجود الله. لذلك تستند براهينه إلى الخبرة فهي تقوم على امتناع التقدم إلى ما لا نهاية ـ كل حركة وكل تغير يفرض وجود محرك، وبما أنه لا يمكن لسلسلة المتحرك والمحرك أن تسير إلى ما لا نهاية، وإلا لما

أمكننا تصور بداية للحركة فلا بدَّ إذن من محرك أول يكون بذاته غير متحرك، وهذا هو الله.

ـ كل أثر وله مؤثر أو علَّة، وبما أنه لا وجود لشيء يكون علّة لذاته، وبما أن سلسلة العلل لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، فلا بد أن نصل إلى علة أولى لا تكون مسبّبة بسواها: الله.

ـ إننا نجد أشياء يمكن أن تكون موجودة أو أن لا تكون موجودة. وإذا كانت الأمور قد وجدت على هذا النحو فإنها بالإمكان ألا تكون موجودة أيضاً.

إذاً يمكن لشيء أن يبدأ، وبما أنه لا يمكن لسلسلة الموجودات الواجبة بغيرها أن تذهب إلى ما لا نهاية، فلا بد من الوصول إلى أول واجب بذاته: الله.

الجعبة الفلسفية
(رحلة الزمن والفلسفة)

ـ في كل الموجودات يمكننا افتراض وجود الأكثر أو الأقل، وهذا ما يمكننا أن نقوله إلا إذا وجدنا المقياس الذي يحتوي هذا التحديد والكامن في الكمال: الله.

ـ تحتاج الأمور غير المعقولة إلى هدف تبلغه وإلى عارف يحدد هذا الهدف، وكذلك يحتاج العالم إلى إله يكون المدبر وهو الذي يحدد الأسباب والغايات.

على العموم، لقد خلق الله العالم كاملاً، وبذلك لا يمكن للشر أن يوجد من تلقاء نفسه. وبما أن كل ما هو موجود فهو من الله، فإنه لا يمكن للشر أن يكون له وجود خاص به. ولذلك حدّده الإكويني باعتباره نقصاً، إنه غياب الخير الذي يجب أن يضاف إلى الوجود، وإذا عرفنا الشر بالنقص، فإنه سيظل بحاجة دائمة إلى ذات وهذا ما ينقصه: الخير، ولذلك لا يمكن اعتبار الشر وجوداً إذ لا بد له أن يزول.

أما **الإنسان** بنظره فهو عبارة عن ترابط جوهري بين النفس (الشكل) والجسد (المادة). فالاثنان لا انفصال بينهما، بل هما يشكلان وحدة جوهر الإنسان الذي يتحدد تبعاً لذلك بأنه روحي ـ جسدي. ومع أن النفس يمكن

أن تظل حية بعد وفاة الجسد وبالتالي فهي أبدية، فإنها وباعتبارها نفساً إنسانية بحاجة إلى الجسد، إذ لا بد منه من أجل الإدراك الحسّي حتى تتمكن من المعرفة.

وبذلك يكون الإنسان، إذا صحّ القول في النقطة الوسطى من الخلق: فبواسطة عقله يشارك في عالم العقل المحض، وبواسطة جسده يشارك في ما هو مادي: إذ يقع الشكل الذي تتخذه النفس الإنسانية عند نهاية تتابع من سلسلة مراحل تراتبية تتدرج من الأجسام التي لا حياة فيها، إلى النبات وإلى الحيوان ومن ثم إلى الإنسان، إذ نميّز في النفس قوى مختلفة: الغاذية (الحيوية)، الحاسة (الإدراك الحسي)، الشهوانية (الغريزة)، المحركة (الحركة المكانية ـ التنقل) والعاقلة (العقل).

والقوة الحاسة تنقسم بدورها إلى حواس مفردة، وإلى الحسّ المشترك الذي يحيط بموضوعات (الحواس المختلفة)، قوة التصور (التي تحفظ صور الحواس)، قوة إطلاق الأحكام الحسية (حكم بسيط يبنى على موقف عينيّ)، والمخيّلة الفاعلة.

أما العقل فيقسم إلى عقل ممكن وإلى عقل فاعل وبذلك يصار إلى التمييز بين قدرة الإنسان على المعرفة، وبين المعرفة المحصلة بالفعل. أما سيرورة المعرفة بذاتها فبالإمكان عرضها كما يلي:

يكوّن الجسد أول الأمر صورة بواسطة عضو حسي ما. تنتقل الصورة بعد ذلك إلى الحس المشترك ليصار إلى حفظها كصورة فردية في قوة التصور. وإلى هنا تظل الصور في دائرة ما هو حسّي. ولكن ربما أن العقل الممكن لا يتعلق إلا بالعام، فإن العقل الفاعل يبدأ عمله فيجرد الشكل العام من الأحاسيس المفردة جاعلاً بذلك المعرفة ممكنة في العقل الممكن.

ويعتبر الحق «الخير» من التحديدات المفارقة، وهو موضوع

الأنطولوجيا وكذلك الأخلاق. فالخير حقيقة تتمثل بالكمال وهو أيضاً غاية كل نشاط وكل جهد.

وما يصدق على أرسطو يصدق أيضاً على الإكويني: فالخير هو ما يصبو إليه الفرد تبعاً لماهيته. فالغاية العليا للإنسان، هي التي تخدم سائر الغايات هي العادة وبما أن الإنسان قد تحدد تبعاً للشكل، أي من خلال النفس العاقلة، فإنه يحصّل سعادته من خلال العمل العقلي الذي تقوم به النفس.

في الفضائل (vertus)، يميز الإكويني، بين فضائل لاهوتية وفضائل طبيعية مفصلية. فالأولى هي ما يحصله المرء بنعمة الله (الإيمان، الحب والرجاء)، علماً أن المحبة هي الفضيلة التي توجه الأفعال الإنسانية كافة نحو غايتها الإلهية النهائية، أما الفضائل المفصلية فهي التي تتحدد بوصفها أفضل الممكن. إنها حالة القدرات الطبيعية. وهكذا تلحق الحكمة والفطنة بالعقل، والعدالة بالإرادة، والشجاعة بالعمل، والاعتدال بالشهوات.

تحدد الفضائل السلوك الداخلي عند الإنسان. أما النظام الخارجي والأفعال فتعمل بموجب قوانين. أما المشرّع الأول فهو الله إذن هو من يحدد النظام.

إن القانون الأزلي هو الحكمة الإلهية التي تدبر كل شيء. أما المشاركة في القانون الأزلي من خلال العقل البشري فذلك هو القانون الطبيعي.

لا أثر للقانون الإلهي على حرية الإرادة، فقط بالنسبة إلى الطبائع التي لا عقل فيها يكون لهذا القانون أثره باعتباره ضرورة داخلية. أما بالنسبة إلى الإنسان فإنه يتخذ صفة القاعدة المعيارية. أما بالنسبة إلى الحكيم فبالمشاركة بالعناية الإلهية.

ومن القانون الطبيعي تنبع مبادئ السلوك العليا. ومن معرفة ما هو خير وما إليه يصبو كل شيء ينتج المبدأ الأساسي الأسمى، أساس العقل العملي:

فالذي يقرر وجوب عمل الخير وتحاشي للشر. وبما أن القانون الطبيعي لا يشير إلا إلى المبادىء فهو يظل بحاجة إلى القانون الإنساني في نظام الدولة ومن أجل بناء مميّز للجماعة، على أن يكون له أساس في القانون الطبيعي وأن يكون فيه خدمة للمصلحة العامة.

يكتسب توما الإكويني أهمية خاصة من خلال جمعه بين الفلسفة الأرسطيّة والفلسفة المسيحية، خاصة إذا تأملنا الوضعية الذهنية التي سادت في الجامعة حيث كان يبدو أنه لا يمكن الجمع بين الأرسطية واللاهوت. قادت الشروحات الموسعة على أعمال أرسطو في القرن الثالث عشر كل من سيجر البرانبتي وبوتيوس الداقياني إلى التمثل بما يعرف بالعقلانية الرشدية، وإلى رفض الجمع بين اللاهوت والفلسفة. فالحجج الفلسفية تظل أيضاً قائمة حتى لو بدت متناقضة مع اللاهوت. لقد قاد القول باستقلالية الفلسفة وبعدم توافق بعض الطروحات الأرسطوية مع العقيدة المسيحية إلى تحريم الكنيسة لكتابات محددة وإلى إدانة أسقف باريس لسلسلة من الطروحات الفلسفية (١٢٧٧ م).

ويمثل يوحنا سكوت (١٢٦٥ ـ ١٣٠٨م) ما يعرف بالمدرسة الفرنسيسكانية. أما لقبه العالم الثاقب البصيرة، فقد حصل عليه نظراً إلى حججه الثقافية وإلى نظرته النقدية العميقة في أطروحات أسلافه. يكون علمنا الطبيعي يقينياً إذا تمكن من أن يستند إلى الإدراكات الحسية.

أما فيما يخص الأمور فوق الطبيعية، فإن هذه الطريقة لا توصلنا إلا إلى معرفة غير مباشرة وغير ثاقبة. من هنا تأتي حاجة الإنسان إلى الوحي خاصة في المجالات التي لا يستطيع العقل البشري أن يبلغها. أما موضوع

الماورائيات فهو ليس الله بل الوجود. وتوصلنا الماورائيات إلى مفهوم مجرد عن الله. أما اللاهوت فيعطينا مفهوماً عينيّاً.

إن الوجود باعتباره وجوداً هو المفهوم العام، لأنه يمكن أن يقال على سائر الموجودات بالتواطؤ، ينتج عن ذلك أن لا تحديد له غير ذلك في ذاته، ولذلك يمكن أن يقال الوجود على الله وعلى العالم لا بتشكيك فقط.

وخلافاً للإكويني لا يعتبر سكوت المادة مبدأ التفرد، بل يعتبر التفرّد طريقة في الوجود (لا هي الشكل ولا المادة).

وهي ما يطلق عليه اسم (haecceitas) التي تحدد الكائن المفرد بعد تحويلها إلى حقيقة الشيء الواقعية النهائية، وهي ما تجعل هذا الشيء متفرداً.

وبخصوص المفارقات (المحمولات التي تضاف إلى كل الموجودات)، يميز سكوت بين ما يسميه الأهواء المتحولة والتي لها الامتداد نفسه مثل الوجود: الواحد، الحق والخير.

الأهواء المنفصلة والتي تتوافق مع الوجود، ولكن بشكل مزدوج، محدود ـ لا محدود، ضروري ـ ممكن إلخ...

يقدم دنيس سكوت القول بأولية حرية الإرادة على العقل. فصحيح أن بإمكان الإرادة أن تطلب ما يعرفه العقل، إلا أن سلوكها في هذا السبيل سيكون مستمراً إزاء ما يُعرض للعقل من مضامين.

كذلك يقوم دنيس سكوت بحمل دلالة الإرادة على الله. فالخلق بجملته يعود إلى إرادة الله. إلا أن ما يريده الله هو ما يجب أن يكون منطقياً خالياً من التناقض. كذلك فإن للنظام الأخلاقي علاقته بالإرادة الإلهية. فالشيء يكون خيراً لأن الله أراده كذلك.

إذ يتوافق إعطاء الأولية للإرادة مع الدلالة التي تعطى للحب، فكمال الإنسان يتحقق بالحب الإلهي الذي بدوره أساس كل سلوك أخلاقي.

يكون تصرفنا سليماً إذا تحقق حباً بالله.

يميز دنيس سكوت بين فرائض مطلقة، والتي ليس بمقدور الله أيضاً أن يغيرها وإلا وقع نفسه في التناقض (الوصايا العشر)، وبين فرائض بإمكان الله أن يغيرها، خاصة إذا تطلبت ظروف الحياة عند الإنسان وجوب تغييرها.

حتى وهذه الفرائض تعتبر بالنسبة إلى الإنسان مقبولة دون شروط ما لم يأمر الله بخلافها أو بغيرها.

في القرن الرابع عشر بلغت تقاليد التصوف القروسطوي ذروتها. يقوم هذا التصوف على ذوق التجربة الإلهية بشكل جوّاني. وعلى التوحد مع ما هو إلهي. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه، يشار إلى المعلم إيكهارت (١٢٦٠ ـ ١٣٢٨م)، الذي تأثر بدوره بإرث الفلسفة السكولائية ولاهوتها، إلا أن مؤلفاته قد امتازت بنزعة تأملية.

وضع المعلم إيكهارت كتبه باللغتين اللاتينية والألمانية، علماً أنه قد وضع مواعظه بالألمانية مراعياً جهود المستمعين ما حداه إلى اعتماد لغة شديدة التأنق.

ففي مسائله الباريسية الأولى أجاب المعلم (إيكهارت) عن السؤال المتعلق بالعلاقة بين المعرفة والوجود في الله. مع الإقرار بإعلاء شأن المعرفة.

الله موجود لأنه يعرف.

هذا ما ورد في إنجيل يوحنا «في البدء كانت الكلمة».

وليس: في البدء كان الوجود. من هنا يؤكد إيكهارت على الفعالية الأصلية للمعرفة التي تعطي، دون أن تكون نفسها مخلوقة. بالطبع فإن الله وجود أيضاً، ولقد أراد إيكهارت أن يقول بوضوح إنه ليس لله وجوداً بما يشبه الموجودات أو المخلوقات.

بل هو الوجود وإن لكل الموجودات وجودها بالله. إن الله يحصر بوجوده كل شيء، وبدونه لا تكون الموجودات موجودة.

وفي قرارة نفسه يجد الإنسان السبب الذي يجمعه بالله.

«الشرارة»، إنها الشرارة الصغيرة التي تنبثق من النفس. وفي النفس يتم الاتحاد بالله وذلك حين يستسلم الإنسان كلياً لذاته الجوانية ويحيا بها. وبالنفس تقبل ماهية الله، إذ إنها المكان الذي يضمن ولادة الله في الإنسان والله قد عبر في ماهيته من خلال ابنه في النفس، كما في طبيعته الخاصة، وهو يلده في النفس كما لو كانت خاصة.

ما أعطاه الله لابنه يعطيه للإنسان طالما ظل هذا خيّراً وعادلاً، ففي الأعمال الخيرة يتولد مجدداً باعتباره كلمة الله. فبين الخير العاطي (الله الأب) والخير المعطي نجد فرقاً في الأشخاص لا في طبيعتهما.

وأخيراً يبرز وليم أوكام (١٢٨٠ ـ ١٣٤٨م)، مع نهاية القرون الوسطى أرسى هذا الرجل حركة فكرية كانت الأساس الذي مهّد لأفكار العصر الحديث. شكل التيار الذي يرقى إلى أوكام «الطريق الجديد» مقابل الطريق القديم الذي يرتبط بالمدارس التي ينسب إليها كل من ألبرت والإكويني ودنيس سكوت.

أما الأسس النظرية لفلسفته، فيمكن عرضها من خلال مبدأين اثنين:

ـ مبدأ القدرة الكلية الذي يقول إن الله وبسبب قدرته الكلية، كان بإمكانه أن يخلق الأشياء بشكل مختلف. وأن بإمكانه وفي كل وقت أن يخلق بشكل مباشر حتى ما كان يمكن أن يخلق بشكل غير مباشر، أي عبر أسباب ثانوية.

ويستنتج من ذلك، أنه ليس بإمكاننا التعرف على وجود الأشياء أو حتى على الترابط السببي بين الأثر والسبب بأسباب ضرورية. ولا يمكن

لموجود A أن يفترض بنفسه وبالضرورة وجود B. ويمكن الزعم فقط أن B يمكن أن تكون نتيجة طبيعية لـB كالدخان من النار.

وبذلك يمكن القول إن العالم المخلوق بالنسبة إلى الإنسان عبارة عن ترابط بين وقائع حادثة محتملة. وبالتالي معرفتها لا يمكن أن تكون قائمة على أسس مسبقة، بل على أسس الخبرة والدراية والحكمة التي تتناول ما يحدث فعلاً، أو ما هو قائم فعلاً:

ـ ما يعرف بالمبدأ الاقتصادي وينص: «يجب ألاّ نقرّ بالتعددية دون أن تجبرنا عليها الضرورة، يجب اعتبار كل الحيثيات التي لا تلزم لإيضاح شيء ما زائدة وبالتالي لا بد من إسقاطها.

وينطوي هذا المبدأ المنهجي على نقد الماورائيات انطلاقاً من تصوره للغة. وهذا يتوجه ضد الإيمان الباطل الذي يقول إن كل تعبير لغوي لا بد أن يعبر عن الحقيقة، ما يعني تعدد الكيانات نتيجة لمجرد تعدد المعطيات اللغوية.

وفيما يخص مسألة الكليات يبدو أوكام اسمياً. أما منطلقه فهو أن لا وجود واقعياً إلا للفردي. وأوكام لا يحتاج في ذلك إلى الاستعانة بأي مبدأ من مبادىء التفريد. فالله قد خلق الموجودات مفردة. أما ما هو كلي فيوجد في الذهن فقط.

«إنني أعتقد جازماً أنه لا وجود لشيء من هذا القبيل خارج ما نجد في النفس من عموميات، بل إن كل ما هو كلي وما يقال على أشياء عدة موجود في الذهن...».

إن المفاهيم الكلية هي إنجاز القدرة المعرفية التي بواسطتها يدخل الإنسان في علاقة مع شيء ما.

تعتبر المفاهيم علامات تشير إلى شيء آخر. وهكذا تكون الكلية علامة يمكن أن تشير إلى كثرة.

والمفهوم هو واقعة في النفس يدل على شيء آخر يكون محمولاً في الجملة.

ولنفهم دلالة تعبير ما علينا أن نتعرف على ما يفترضه. وقد ميّز أوكام هنا أنواعاً ثلاثة من الافتراضات:

الفرضية الشخصية حين يكون التعبير إشارة إلى ما يُدَلُّ عليه.

كلمة إنسان على سبيل المثال في عبارتنا: سقراط إنسان إشارة إلى الإنسان الفرد.

في الفرضية البسيطة حيث يكون المفهوم لذاته على سبيل المثال: «الإنسان هو نوع» هنا لا يمكن الزعم أن الإنسان المفرد هو النوع.

في الفرضية المادية يمكن أن يكون التعبير إشارة للكلمة، أو للعلامة المكتوبة، «الإنسان كلمة مكتوبة على سبيل المثال».

والقضية تكون صحيحة حين يكون الحامل والمحمول قد افترض شيئاً واحداً. يميز أوكام بين المفاهيم المطلقة والمفاهيم ذات الدلالة الإضافية. أما المفاهيم المطلقة فتصف مباشرة أشياء واقعية ومفردة. أما المفاهيم الافتراضية فتشير إلى الشيء من الوجهتين: الأولى والثانية، فهي تفترض وظيفة العقل في التطابق والتنظيم، وهي لا تعتبر بذلك أشياء قائمة بذاتها. وهكذا يؤكد أوكام إلى اثنين فقط من مقولات أرسطو، التي تشير إلى واقعات.

الفلسفة بين العصر الوسيط والعصر الحديث

يعتبر نقولا دي كوسا (١٤٠١ ـ ١٤٦٤م) مع ما مثَّل من أفكار نقطة وصل بين القرن الوسيط وبين العصر الحديث. لقد تأثر بالأفلاطونية المحدثة وبالتصوف مرتكزاً على التأملات الرياضية. تنطوي فلسفته على أفكار عديدة يمكن اعتبارها أساساً لصورة الإنسان والعالم في العصر الحديث.

إنه يصوِّر العالم باعتباره كثرة من الأشياء اللانهائية والمنقسمة إلى تناقضات، والأشياء هذه تتحدد بصفاتها على أساس اختلافها فيما بينها، وبذلك يسود في العالم وجود آخر ثابت.

حيث يمكن للعقل أن يعرف الأشياء من خلال المقارنة بين المعلوم والمجهول، وعلى أساس المشابهات يمكنه أن يكوّن المفاهيم.

فبما أنه يوجد في العالم نسبة أكبر أو أقل من التشابه فإنه لا يمكننا أن نعطي مقياساً كاملاً، فإنه لا شيء يعرف إلا ويمكن أن يعرف بشكل أفضل.

هذا الفيلسوف يستخدم مثل المضلع الذي يمكن أن يزداد فيه عدد الزوايا إلى الحدّ الذي يقارب فيه الدائرة دون أن يصبح دائرة كاملة.

وفي الجهد الذي نبذله لتحصيل العلم لا نتوصل إلا إلى معرفة غاية

جهلنا، وسيتحقق الإنسان من جهله بما فيه من قوة، وبهذه القوة يميل (كوسا) إلى أن يلمّ بكل التناقضات في اللانهائي.

فالإنسان يجد نفسه في موقع الجهل الحكيم.

فوحدة العالم بما فيه من كثرة يجعلها (كوسا) قائمة في الله، اللانهائي الذي فيه ترتفع كل تناقضات الأشياء اللامتناهية يحاول نقولا أن يوضح تطابق التناقضات في الله بالاستعانة بمثل رياضي.

بقدر ما يتسع محيط الدائرة بقدر ذلك يصبح الخط المنحني مشابهاً للخط المستقيم وصولاً إلى اللانهاية حيث يتماثل الخطان، وبذلك ترتفع التناقضات.

ثمة صيغة أخرى يستخدمها نقولا، وهي تقول إن الله هو في الوقت نفسه الكبر والصغر، إذاً لا شيء خارج الله من وجود لأكبر أو لأصغر: إن الله هو نهاية كل مقياس مهما كبر.

إن ماهية الله لا تعرف بالفهم، فهو يخضع لمقولة التناقض والله لا يعرف إلا بعقل يلامسه بالتوحد معه.

فالوجود بأكمله هو في الله بحالة الانطواء، والكثرة في العالم هي وجود الله في حالة الانتشار.

«وبالتالي فإن كل ما هو موجود بحالة ما، أو يمكن أن يوجد هو في الأصل (الله) بحالة انطواء. وكل ما خلق أو يمكن أن يخلق هو ما ينتشر عما كان مطوياً أولاً. والمخلوقات جميعها هي عبارة عن حالات انطواء انتشرت في العالم بالشكل الذي تجعل فيه المخلوقات من العالم عالماً».

ونفهم من عباراته أنه لا يقول بأية حلوليّة، إذ إن الموجودات لا تكون في الله ويكون العالم على الطريقة نفسها من الوجود. ففي العالم تضاف اللانهاية إلى مختلف الأشياء الموجودة فيه.

كذلك يمكن أن نصف الله بأنه الكلي القدرة لأنه هو كل شيء يمكن أن يكون، وهو ليس مجرد إمكانية، في حين أن العالم ينقسم إلى وجود وإلى إمكانية بحيث تظل الموجودات خاضعة لإمكانية وجودها. وقد أكد نقولا على قدرة المعرفة الخلاقة في الإنسان. فالعقل الإنساني ومن خلال معرفته بالعالم إنما يرسم عالماً جديداً، وهكذا، فكما يخلق الله بمعرفته الموجودات فإن الإنسان يخلق مفهوم الوجود.

«فكما أن الله هو الخالق للموجودات الحقيقية وللأشكال الطبيعية، وكذلك يعتبر الإنسان خالقاً للموجودات الفكرية وللأشكال الاصطناعية، وهذه ليست متشابهات لعقله بالطريقة التي نعتبر فيها المخلوقات مشابهة للعقل الإلهي.

إن العقل الإنساني صورة من العقل الإلهي، وفيه نجد أصول الأشياء وبواسطتها يمكنه أن يعرف إلا أن الإنسان لا يعرف كيف يكون الموجود المخلوق معروفاً عند الله، بل كيف يمكن أن يعرف من قبل الإنسان.

إن العقل يخلق العالم مجدداً بصفته موضوع معرفة من خلال قياسه العالم على نفسه. ومن هنا يعمد نقولا إلى اشتقاق كلمة عقل من «قايس».

وقد تأخذ الأشكال الرياضية موقعاً خاصاً عنده يوجب الاعتراف بها باعتبارها أمراً استطاع الذهن بنفسه أن يستنبطها، وكما أن العالم هو بمثابة كشف قدمه الله تعالى، كذلك يعتبر ما ينكشف من علم كشف ذاتي يجده العقل إذا ما رجع إلى نفسه.

ويشبّه نقولا العقل بواضع لصورة العالم، فهذا يقدم خريطة للعالم استناداً إلى معلومات أو إدراكات وصلته أو انتقلت إليه بالتواتر. إلا أنه يقوم بتثبيتها على أساس ما ثبت لديه من أشكال ومن مقاييس ومن نسب. إنه يتعرف إلى العالم على أساس الخريطة التي قام بوضعها وانطلاقاً من مقياس وضعه هو.

عصر النهضة
الحدث الاجتماعي والإنساني والفلسفي

تعتبر النهضة (والتعبير الفرنسي يشير إلى الولادة)، زمن تحول: فالتقاليد الآخذة بالزوال في القرون الوسطى تصطدم بالتشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث.

إنه ليس عصر الأنظمة الفلسفية الكبرى بل عصر التجريبية ودفع إمكانيات سبر أعماق توجهات جديدة.

إذ علينا أن ننظر إلى عودة الوعي الفلسفية الجديدة من خلفية التحولات التاريخية الثقافية التي تبرر لنا أن نعتبر النهضة أيضاً عصر الاكتشافات والاختراعات. وقد أدى تحسين تقنيات السفر البحري إلى أكبر توسع في رحلات الاستكشاف مع كولومبوس وفاسكو دي غاما، ونتيجة لذلك كان التوسع الأوروبي وانتشار المعارف إلى بلاد غريبة وإلى شعوب غريبة.

ثم كان اكتشاف الطباعة بأحرف متحركة على يد «غوتمبرغ» ما ساعد على نشر الأفكار وطباعة المخزون الفكري بشكل لم يعهد سابقاً، إن من حيث السهولة أو من حيث السرعة، كذلك قام ل.ب ألبرتي باكتشاف مبدأ

المنظورية في حقل الرسم. ثم كان التطور في التجارة وفي الاقتصاد المالي ما أدى إلى تحولات اجتماعية واضحة.

وترافق ذلك مع تغير تقنيات الحروب التي أسهمت في دفن موقع الفارس ومركزه.

وفي الوقت الذي بدأ فيه عالم القرون الوسطى مقفلاً على تراتبيّة طبقية معينة وقائماً على سيادة الكنيسة بدأ المجتمع الآن يشهد انتفاضة دينامية.

أما التيار الفكري الإنساني الذي قاده كل من بيترارك وبوكاسيو، فقد تجلى في الوقوف ضد عناد التقليد السكولائي، ولقد بدأ فكر القرون الوسطى بالنسبة إلى الإنسانيين فكراً تحجر في سفسطات لاهوتية ومنطقية ومن هنا كان لا بد من التفكر بإعادة بعث الإنسان مجدداً وإخراجه من أُطر الفكر القديم.

وقد بدأت الحركة الأوروبية أساساً من إيطاليا. ومن هناك وفي القرن الرابع عشر أخذت بالتوسع لتعم سائر أرجاء أوروبا. أما أبرز من مثَّل هذه الحركة من الفلاسفة فهم:

ف. بترارك. س. سالوتاتي، ل.ب ألبرتي، ل. فالا في إيطاليا وفي هولندا أراسموس فون روتردام، وتوماس مور في بريطانيا وميشال مونتيني في فرنسا.

يعتبر الإنسان محور الإنساني، أما الطروحات التي تحيط بذلك فتدور حول موضوعات الطبيعة، التاريخ واللغة.

وانطلاقاً من الجهود المبذولة حول الوجود الإنساني، واستناداً إلى المفهوم القديم عن الإنسانية أصبحت هذه الصفة مرافقة للحركة بكاملها.

ثم إن الدراسات الإنسانية تعني الإحاطة الشاملة بشؤون التربية الذهنية

والفنية كما يتجلى ذلك في نموذج الإنسان العالمي الذي تُعتبر الدرجة التي يبلغها في العلم والتربية وفي الوقت نفسه مقياساً لصفته الأخلاقية.

ولقد اصطبغت فلسفة النهضة الإيطالية بشكل خاص بإعادة اكتشاف كل من أفلاطون وأفلوطين. يعود الفضل في نقل هاتين الفلسفتين إلى إيطاليا وإلى كوزيمودي مدتيشي الذي أعاد تأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا. أما أبرز ممثلي التيار الأفلاطوني في عصر النهضة، فهمْ، مارسيليو فيتشينو وجان بيكو دي لاميراندولا.

ومن خلال ترجمات فيتشينو ومن خلال كتاباته انتشرت أفكار أفلاطون في جميع أرجاء أوروبا المحدثة وعلى تصوره لمعنى الجمال. كذلك شهدت الأرسطوية في هذه الفترة، وفي بادوفا حركة تجددية، ومن ممثليها نشير إلى بيترو بومبو ناتزي وجاكوبو زاباريلا، وشهدت الفلسفة الطبيعية بدورها حركة ناشطة.

فإلى جانب جيوردانو المفكر الموسوعي في هذه الفترة علينا أن نذكر هنا ب. تيلسيو، ف. باتريزي وت. كامبانيلا.

أما أكثر الإنجازات نجاحاً في عصر النهضة فنجدها في تعلم أصول العلوم الطبيعية الحديثة انطلاقاً من مفاهيم علمية جديدة ومن وعي منهجي جديد.

ويرتبط العلم بالنسبة إلى كل من ج. كبلروغ. غاليلي بعلاقات عددية يمكن حسبانها مع التغاضي عن السؤال التقليدي المتعلق بالماهية. أما ف. بيكون فيرى أن لتقدم المدنية أسساً نجدها في تطور العلم والتقنية وجعلها في خدمة الرفاهية الإنسانية.

وفيما يخص فلسفة القانون والدولة كما مثّلها كل من ج. بودين وهـ. غروسيوس ويوحنا ألتوسيوس، تلعب مفاهيم الحق الطبيعي والسيادة

والحكم بعقل سياسي دوراً مركزياً. أما ماكيافيلي فقد أشار إلى الوضعية الخاصة القائمة على الفصل الواقعي بين الأخلاق والسياسة.

ومع حركة الإصلاح التي قادها مارتن لوثر فقد وصلت الانقلابات أخيراً إلى الكنيسة المسيحية، وبكل الأحوال لقد كان مطلب التجديد مقدّراً لعدة أسباب منها الموقف الدنيوي عند بعض البابوات والمبالغة بممارسة سلطاتهم، يضاف إلى ذلك تضاؤل العدة اللاهوتية عند صغار الأكليروس والانهيار الخلقي العام.

أما نتائج الإصلاح فقد تمثلت في إحداث تغييرات عميقة في المجال الديني والعقلي، وفي التركيبة الاقتصادية الاجتماعية وفي المجال السياسي في أوروبا.

ولقد كان أخيراً للأفكار الإصلاحية أثرها الكبير في سويسرا بفضل ما أدخل كل من أولريش زفينغلي ويوهان كالفن من (الكالفينية) من تشديد على عقيدة القدر والتشدد في أخلاق العمل.

العلم الطبيعي مع العالم بيكون

من أهم إنجازات أوائل العصر الحديث ظهور مفهوم علمي جديد تنبع أسسه من العلوم الطبيعية ومن الوعي المنهجي. وإن العقل والتجربة هما الأساسان الوحيدان لمعرفة يقينية.

«ففي العلوم الطبيعية التي تعتبر نتائجها صحيحة وضرورية لا يمكن لألف من أمثال ديموستينس أو لألف من أمثال أرسطو أن يقلبا إلى صح ما كان خطأ» كما يقول غاليلي. والتحرر من التبعية للمرجعيات المتواترة خاصة من الفلسفة الطبيعية الأرسطية، إلى جانب تطوير منهجية جديدة تعتمد الكمّ، كل ذلك قد أسهم بتغيير صورة الكون والطبيعة بشكل حاسم.

يمكن اعتبار كوبرنيك رمز التحول في العصور الحديثة، ففي كتابه (في الحركات السماوية، فقد قام بإبدال صورة العالم القديمة، الصورة المتوارثة عن بطليموس والتي تجعل الأرض محور الكون، بصورة أخرى تجعل الشمس مركزاً وحول هذا المركز تدور الأرض:

ويعتبر ذلك خطوة هامة في اختراق صورة عالم مقفل في القرون الوسطى وصولاً إلى صورة عالم مفتوح وديناميي.

فيوحنا كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠م) قد قام بدفع منهجية معرفة الطبيعة كمياً خطوة أخرى إلى الأمام.

وقد أدت القوانين التي وضعها والمبنية على حسابات مستفيضة حول الأفلاك إلى تصحيح الفرضيات التي وضعها كوبرنيك وكانت خاطئة مثل فرضية المدار الدائري لسير السيارات وقانون حركتها، علماً أن المدار الدائري كان معتمداً منذ العصور القديمة باعتبار الشكل الدائري شكلاً مثالياً. ومن اللافت هنا جمعه بين التوصيفات الرياضية والدينامية في الفلك.

أما غاليلي (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م) فقد نال شهرته بنظريته عن الحركة والسقوط وبانحيازه إلى نظرية كوبرنيك، وبالنسبة إليه يتحدد جوهر الحقيقة عبر علاقات عددية، ووحده الذي يتمكن من قراءة العلامات الرياضية والذي يتمكن من تحويلها إلى قوانين هو الذي يتوصل إلى معرفة موضوعية. «لقد كتب كتاب الطبيعة بلغة رياضية وحروفه هي مثلث ودائرة وما سوى ذلك من الصور الهندسية».

ففي المعرفة العلمية يتشارك العقل والملاحظة على مستوى واحد. أما معالم منهجه فهي:

تفكيك ما يصار وضعه إلى عناصر بسيطة (تحليل الظواهر)؛ وتقديم الفرضيات والتحقق منها بواسطة التجارب (بما في ذلك التجارب العقلية وتعليل النتائج وتقديم قوانين طبيعية تصاغ بشكل رياضي).

أما الأمر الحاسم بالنسبة لمفهوم العلم في العصور الحديثة، فكان إحلال مفهوم الوظيفة مكان مفهوم الجوهر. وإن التركيز على ما يمكن قياسه كمياً وما يمكن توصيفه بقوانين مترابطة والإقرار بتراجع البحث في التحديد الماهوي للأشياء، وكلها أمور سهلت تقدم العلوم الطبيعية.

إن هدف العلم بالنسبة إلى فرنسيس بيكون هو السيطرة على الطبيعة خدمة للمجتمع. وإن العلم بالنسبة لبيكون يعني القوة. ومن هنا رأى بيكون أن من واجبه تقديم عرض منهجي لأسس كل العلوم ولرؤيته لها. أما تصنيف العلوم فيتبع تقسيم القدرات الإنسانية تبعاً لما يلي:

ـ الذاكرة وموضوعها التاريخ ـ الخيال وموضوعه الشعر ـ العقل وموضوعه الفلسفة.

ـ أما العلم الأعلى فهو الفلسفة الأولى التي يعتبر موضوعها الأسس المشتركة لكل العلوم، فحتى يتم الوصول إلى رأي صحيح في طبيعة الأشياء على الإنسان أن يتحرر أولاً من كل الأحكام المسبقة التي تقف عائقاً دون المعرفة الموضوعية.

إن المعرفة هي بالحقيقة صورة عن الطبيعة دون تصورات تحمل على الخطأ. والأحكام المسبقة هي ما يسميه بيكون بالأخيلة أو الأوهام وهو يميز في كتابه (الآلة الجديدة) أو الأورغانون الجديد أنواعاً أربعة منها:

ـ أوهام القبيلة وهي ناشئة عن طبيعة الجنس البشري، ذلك أن العقل ومعنى الطبيعة عندنا لا يمكن أن ينشأ إلا تبعاً لمقاييسنا الإنسانية. والعقل بمثابة مرآة غير مستوية إذ هو يجنح إلى مزج ذاته بالأشياء وهو بذلك يقوم بمسخ الأشياء.

ـ أوهام الكهف وهي أوهام قائمة في الفرد وهي تنشأ عن استعداداته وعن تربيته وعن عاداته وميوله.

ـ أوهام السوق، فاللغة أيضاً تقود إلى الخطأ من خلال تقديم دلالات خاطئة.

إذ إن العبارات تقدم نفسها على الأشياء. ومن هنا تنشأ الخلافات حول الكلمات والأسماء والألفاظ.

ـ أوهام المسرح، وهي أغاليط متوارثة مع تعاليم المدارس الفلسفية وقوامها استخدام أساليب برهانية مغلوطة واختراع النظريات المبسطة.

غير ذلك كله، فإن المنهج الصحيح الذي يوصل إلى نظرية صحيحة في المعرفة، والذي يؤدي إلى التخلص من الأوهام والخيالات هو

الاستقراء (induction)؛ الذي يقوم على خلفية منهجية تجريبية تفترض تجميع الملاحظات ومقارنتها ليصار بعد إجراء تعميمات متتالية إلى فهم الأشكال العامة في الطبيعة.

بيترارك والمذهب الإنساني

يعتبر فرنسيسكو بيترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤م) مؤسس المذهب الإنساني. وإن الإحجام عن نمط التعليم الجامعي الجامد السائد في القرون الوسطى بشكل خاص قد قاده إلى إعادة اكتشاف الفلسفة والأدب القديمين. وقد كانت المؤلفات الكلاسيكية القديمة نموذجه في ذلك إن من حيث المضمون أو من حيث الشكل.

يتميز هذا التيار على الجملة بميزة أدبية طاغية، ومن أسسها الإعجاب الشديد بالفصاحة القديمة. ولقد تحول حقل اللغة (من قواعد وبلاغة وجدل) موضوع الفكر الإنساني المركزي، وما زاده انتعاشاً الاهتمام الزائد بالأعمال الفيلولوجية أي الفقهية وإعادة طباعة النصوص القديمة. ففي «المناقشات الجدلية» وقد وضعها لورنزو فالا وهي أبحاث حول المفهوم والقضية والاستنتاجات المنطقية، حيث نرى بوضوح كيف يمكننا استخلاص منطق لغة والسير به. إذ يرتبط ذلك بنقد للفلسفة السكولائية، إنها تخدعنا من خلال ما تتضمن من تراكيب لغوية عبثية لا تنطوي على أي أمر واقعي، ومن هنا يتوجب الانطلاق مباشرة إلى الأمور بالذات والإلمام بالعلاقة المتبادلة بين الكلمة والشيء. إلا أن الإنسان يظل موضوع الفلسفة الأساسي وكذلك شروط حياته التاريخية والسياسية والتفتح الحرّ لقواه الإبداعية.

من هنا كانت التسمية «إنسانية» عودة إلى الاهتمام بالوجود الإنساني.

إن مثال الفلسفة الإنسانية هو الإنسان العالمي.

إن الإنسان الذي يتعالى على كل المواقف، الإنسان المتعلم الملمّ بكل جوانب العلم. الإنسان الذي يحسّ بالقدرة على توسيع معارفه وحدوده باعتباره جوهراً قادراً على ممارسة التعليم. انطلاقاً من مثال الإنسانية القديم، لا بد لنا أن نفكر بالارتباط بالموقف الأخلاقي كما يتمظهر إلى حدّ ما في فضائل الاعتدال والعدالة والشعور الجمالي والتناغم والانسجام مع الطبيعة، وحيث تلعب أيضاً الفضائل الاجتماعية في مجتمع مدني دوراً شديد الأهمية. ومن أبرز ممثلي المذهب الإنساني في شمال أوروبا نشير إلى أراسموس فون روتردام، الذي إليه ينسب الجهد الذي تمثل في الجمع بين الفلسفة المسيحية وبين الإنسانية القديمة. ولا تبرز الحياة إلا في تنوعها وفي اختلافها، ومن هنا لا بد للحكمة الإنسانية من أن تجمع بين الأمور المختلفة وأن لا تتخلى عن أي شيء. ومثل هذا الانفتاح لا بد من أن يفرض التسامح في مجال الدين، وهذا ما يتماشى مع مسيحية إنسانية عالمة ومؤمنة بإنسان عالمي أو بمواطن عالمي.

وفي كتابه التهكمي «مدح الجنون» ينقد باستعلاء أسباب ضعف الإنسان كما ينتقد عصره. وبالترابط مع فهمه الفيلولوجي النقدي ازداد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة ومرجعية.

حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسؤولية فردية تعود لضمير كل فرد. ومع أنه تأثر في العديد من أفكاره بالإصلاح الديني، إلاّ أنه قد ابتعد لاحقاً عن هذه الحركة. وهذا ما تجلى بشكل خاص في النقاش الذي أثير مع لوثر حول مسألة حرية الإرادة التي أصرّ عليها أراسموس.

أما توماس مور، فقد كان حديث أراسموس وقد اشتهر بكتابه «الإثيوبيا» وفيه عرض تصوره لدولة طوباوية تقوم على التسامح الديني وعلى السعادة الكلية وعلى إلغاء الملكية الخاصة.

أما الجانب الآخر من الفلسفة الإنسانية والذي يختلف عمّا شهدناه في النهضة الإيطالية فنجد أبرز ممثليه في المذهب الإنساني الفرنسي، وهو ميشال دي مونتيني مع كتابه «المحاولات» وبه أنشأ نوعاً أدبياً جديداً يعتمد شكلاً ذاتياً لا يرتبط بشيء آخر.

وقد امتاز مونتيني بعبارته «ماذا أعرف»؟ التي تعتبر إشارة واضحة إلى منطلقه الشكي. فالعالم يبدو دائم التغير، شديد الانقسام بتنوعه، بحيث إن العقل يبدو نهباً لوساوسه إذا ما اعتقد أن بإمكانه الإحاطة بشيء ثابت وأزلي.

«وفي غاية الأمر لا وجود إطلاقاً لوجود ثابت، لا في جوهرنا ولا في جوهر الأشياء، فنحن وأحكامنا وكل الأشياء الزائلة تجري وتموج دونما انقطاع»، لذلك فهو يرى أن العلم الطبيعي ليس إلا شعراً سفسطائياً وأن تقاليد الفلسفة هي تقاليد تسودها الفوضى.

كذلك الحياة الإنسانية فهي لا تظهر إلا عبر عدم أمانها وعدم يقينها وعبر تحدي الموت الدائم لها وهي الأفكار الرئيسة التي أخذت بها الوجودية فيما بعد».

إلا أن الموقف الشكّي لم يَقِدْهُ إلى الاستسلام بل إلى التحرر من الأفكار المسبقة. كما أنه موقف يساعد في الوصول إلى الاستقلالية في الأحكام وإلى اليقين الداخلي. ومن هنا تبدو الخبرة الخاصة بمثابة المصدر الأفضل للمعرفة. كما أن الذات الخاصة تبدو بمثابة الموضوع الأكثر ملائمة. وفي تأمله لذاته، يكتشف المرء طبيعته الخاصة به، وفي الوقت نفسه يكتشف الشكل الكلّي لما هو إنساني بإطلاق.

«يحمل كل فرد في داخله الشكل الكلي للطبيعة الإنسانية». فبالمعنى الرواقي، تعتبر الطبيعة المنظمة معياراً وفائدة لحياة تتناسب والمعطيات.

الفلسفة الإيطالية

عرفت الأفلاطونية نهضة جديدة مع ممثلها الرئيسي مرسيليو فيتشينو (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩م) الذي اعتبر إلى جانب تحديده للإنسان بالجوهر الروحي.

إن النفس الأزلية في الإنسان هي واسطته وهي رباطه بهذا العالم، فهي الواسطة التي تربط دائرة ما هو جسماني بدائرة ما هو عقلي إلهي، وإذا قدِّر للنفس بقدرة العقل الذي فيها أن تتحرر من الجسد، فبإمكانها أن تعود مجدداً إلى أصلها الإلهي.

أما تلميذ فيتشينو «جيوفاني بيكودي لاميراندولا، فقد أشار في خطابه حول كرامة الإنسان» إلى أن الحرية عنصر محدد لعقلية الإنسان:

عند نهاية أيام الخلق قام الله بتوزيع الصفات بحيث لم يبق للإنسان شيء خاص به، من هنا كان خطابه للإنسان.

«لا شيء يحدّ من نشاطك، بل عليك وبحسب إرادتك الحرة... إن طبيعتك هي التي تحدد وجودك. لقد جعلتك واسطة العالم. حتى تستطيع بنفسك أن تنظر من هناك إلى حولك وترى كل من في العالم، ولك كامل الحرية أن تنحدر إلى عالم الحيوان الأدنى. ولك أيضاً كامل الحرية أن ترتفع إلى العالم الإلهي ويكون ذلك بمحض الإرادة التي أعطيت بما لك من عقل».

يستطيع الإنسان بما وهب من عقل أن يتأمل جميع الأشكال التي خلقها الله وله مطلق الحرية في أن يخلق ماهيته الخاصة، إنه في وسط العالم، والتصور هذا يزداد دلالة من خلال التأكيد على الذاتية الحرة، وبكل الأحوال تميل الأفلاطونية إلى دفع الحياة الجسدية عند الإنسان وكذلك حياته الاجتماعية إلى الظل وذلك على حساب حياة فكرية تأملية خالصة.

أما بيترو بومبانزي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥م) فيعتبر من أبرز ممثلي التيار الأرسطوي، وهو يؤكد على وحدة الجسد مع النفس. فالنفس الإنسانية، حتى تتمكن من الإدراك تحتاج إلى الحواس. وبذلك فهي دون الجسد لا يمكن التفكر بها، فالمعارف جميعها تستند إلى التجربة.

من هنا يمكننا فقط أن نعرف العلاقات التي تقوم على التجربة في الطبيعة ولا يمكننا أن نتعرف إلى أسباب الوجود الكامنة خلفها، كذلك لا يمكننا البرهنة على خلود النفس ببراهين عقلية، وفي مجال الأخلاق لا يمكننا أن نعتمد على هذه المقاييس، إذ إن الفضيلة يجب ألاّ تطلب لأجرٍ ما يتعداها.

بالنسبة إلى برناردو تيلسيو (١٥٠٩ ـ ١٥٨٨م) وفي إطار فلسفة الطبيعة فهو يعطي السخونة والبرودة، باعتبارهما من المبادىء الفاعلة والمادة باعتبارها مبدأ سلبياً أهمية كبرى، فمن ترابط المبدأين، ومن تأثيرهما ينشأ كل شيء. أما الأشياء الطبيعية فيتعرف إليها الإنسان بفضل ما فيه من نفس مادية.

ثم إن العلوم جميعها وكذلك المفاهيم والأحكام والمنطق والرياضيات، كلها علوم تستند في نهاية الأمر إلى الإدراكات الحسية. أما الأمور الإلهية فيعرفها الإنسان بفضل ما أودعه الله من نفس عقلية.

أما جيوردانوا برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠م)، فقد قام بتشكيل ميتافيزيقيا

شاملة، متأثراً بالأفلاطونية المحدثة، وبكل من نيقولا دي كسوسا وكوبرنيك، أما تصوره للعالم، فقد عرّضه لهيئة التفتيش ثم للإعدام.

أخذ برونو بتصور كوبرنيك لصورة العالم القائم على مركزية الشمس إلا أنه قال بلا نهائية الكون، معتبراً إياه قائماً من عدد لا حصر له من العوالم والتي يمكن أن تكون أيضاً مأهولة كالعالم الذي نحن فيه.

وفيما تعتبر العوالم الفردية خاضعة للتغير والزوال، فإن الكون بمجمله أزلي وغير متحرك إذ لا شيء يوجد خارجاً عنه، بل هو الوجود بالذات.

أما السبب في ذلك فيعود برأيه إلى لا نهائية الله الذي بإمكانه أن يخلق ما هو لا نهائي.

«إننا نعلم يقيناً أن هذا الفضاء الذي هو أثر وفعل سبب أولي لا نهائي، أثر مبدأ نهائي وخلق بطريقة لا نهائية هو فضاء يجب أن يكون لا نهائياً أيضاً».

ففي الكل - الواحد هذا التابع للمبدأ الإلهي الأول نجد أن الوجود بأكمله إنما ينطوي فيه. ففيه تتوحد المتناقضات جميعها. أما موجودات العالم المفردة فهي ليست إلا انتشاراً له. من هنا نشهد حضور الله في أشكال الطبيعة، فالله ليس خارج العالم بل هو فيه. أما في انتشار الأشياء المفردة، فإن وحدة المتناقضات لن تعود موجودة. وتعرضها لعوامل الإمكان والفعل فإنها لن تكون جميعها ما يمكن أن تكونه، وبالتالي فهي أشياء غير كاملة وعُرضة للتحول والفناء.

أما العامل المؤثر في الطبيعة فهو النفس الكلية؛ والفعل المنبثق عنها هو «الصانع الداخلي» الذي يشكل المادة من الداخل ويحوّلها إلى كثرة في

الطبيعة. إلاّ أن الشكل لا ينطبع في المادة من الخارج بل هي تحمله في ذاتها وتدفع به إلى الوجود.

إن المادة وتالياً كل أقسام العالم هي موجودات يتخللها العقل ولذلك فهي موجودات ذات نفس. فقد طوّر برونو في كتاباته المتأخرة فكرة المونادات التي هي عناصر الطبيعة والتي تحتوي باعتبارها أصغر وأبسط وحدات الجوهر والأشياء. إذ يتوق العقل الإنساني بالتوافق مع جوهر الكون إلى معرفة اللانهائي. واللانهاية هي المركز الذي يحيط بالكون إلا أن بلوغه يظل مستحيلاً. من ثم فإن حركة العقل هي «حماسة بطولية» تؤدي إلى تنمية الوعي وإلى درجة من درجات التماثل مع الإلهي.

فلسفة الدولة والحق والإصلاح

تعتبر مسألة عنف الدولة من الموضوعات الأساسية في نظرية الدولة. وقد حدّد جون بودين (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م) مفهوم السيادة الذي يعتبر علامة على وجود الدولة. فالسيادة برأيه هي الجبروت المطلق والدائم والبالغ أقصى حدوده في الأمر. أما صاحب الحق في السيادة (من حيث التشريع وقيادة الحرب وصاحب الحق الأعلى قضائياً ومالياً) فهو: الحاكم المطلق الذي ليس مسؤولاً أمام أحد إلا أمام الأمر الإلهي وأمام الحق الطبيعي. كما أن السلطة التي تعطى له هي سلطة غير قابلة للرّد.

إلا أن عليه مع ذلك أن يحترم حرية المواطنين وأن يحترم حقهم بالملكية.

وثمة موقف آخر اتخذه يوحنا التوسيوس (١٥٥٧ ـ ١٦٣٨م)، فهو يرى أن السيادة لا تكون إلا للشعب الذي يوكل السلطة إلى الحاكم مع الاحتفاظ بحق استرجاعها. والحاكم يمارس السلطة عبر الحكومة.

من هنا يملك الشعب أيضاً حق إسقاط الحاكم. وفي كتابه «عن الحق في الحرب والسلم» أثار هوغو غروسيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥م) أفكاراً حول مفهوم الحق الطبيعي، إذ ميّز بين الحق الوضعي، أي القانوني وتالياً الحق السّاري المفعول وبين الحق الذي لا يقبل التغير، الحق الطبيعي المعياري، والحق الوضعي يعتبر سارياً إذا توافق مع الحق الطبيعي.

«إن الحق الطبيعي هو أمر العقل الذي يظهر أن ممارسة ما تكون متوافقة مع الطبيعة العاقلة أو غير متوافقة معها بقدر ما تكون مسكونة بالضرورة الأخلاقية أو بالبشاعة الأخلاقية».

يقوم الحق الطبيعي على الأسس التالية: دوافع الإنسان الاجتماعية التي تحمله على تنظيم الجماعة، والعقل الذي بواسطته يمكنه أن يعرف ما يتوافق مع الطبيعة ـ علماً أن العقل من خلق الله، ويمكن التوصل إلى مضمون الحق الطبيعي إما بواسطة مبادىء واضحة يمكن استخلاصها من طبيعة الناس، وإما بتأمل ما يتوافق مع آراء الشعوب المتحضرة.

طرح ماكيافيلي في كتابه «الأمير» (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م)، اتجاهاً جديداً في الفلسفة السياسية وذلك من خلال فضّ الترابط القائم منذ العصور القديمة بين السياسة والأخلاق فبرأيه لا يتعلق الأمر بدولة ما هي عليه الدولة بالفعل.

«وذلك أن ثمة فارقاً كبيراً بين الحياة كما هي وبين الحياة كما يجب أن تكون، ذلك أن الذي تقتصر رؤيته على ما يجب أن يكون لا على ما حدث فعلاً، فإنه يقوم فعلاً بتدبير حياته لا الحفاظ عليها. فالإنسان الذي لا يريد إلا الخير دائماً فإنه سيدمّر حتماً وسط العديد من الناس السيئين».

إن العصر الذي رآه ماكيافيلي عرضة للاهتزاز بما شهد من أزمات سياسية والذي أصبح آيلاً للانهيار من الداخل، هو العصر الذي أراد ماكيافيلي أن يرسم له الطريق آملاً بالوصول إلى جوهر دولة قائم على الاستمرار وعلى التنظيم، بحيث يؤمن نظام الدولة الثبات لوعي المواطنين الأخلاقي. فأسس هذا النظام هي براعة الحاكم وإرادة السلطة عنده. من هنا قدّم أوصافاً للحاكم الذي يجب أن يكون قادراً على تنظيم الدولة وعلى الحفاظ على السلطة. أما العوامل المؤثرة في ذلك فمردّها إلى الفصل الذي افترضه ماكيافيلي بين السياسة والأخلاق.

إذ على الحاكم أن يكون مستعداً في الحالات الطارئة للقيام حتى بأعمال مشينة. فمن أجل مصلحة الحفاظ على السلطة، ليس من الضرورة بمكان أن يكون الحاكم جيداً بل ربما عليه أن يبدو جيداً حتى يحافظ على احترامه في أوساط الشعب. أما نموذج الحاكم عنده فهو سيزار بورجيا، ولسعادة الإنسان أو لشقائه علاقة بقوة الشكيمة وبالظروف الخارجية الطارئة. وبالتالي على الحاكم أن يصل إلى وضع يمكنه من التأقلم مع المتطلبات الخارجية وأن يكتسب أيضاً قوة الشكيمة التي تؤهله للانتصار، على تقلبات القدر.

وأخيراً أصاب الانقلاب في طرق التفكير القديمة المستند إلى أسس تاريخية، الكنيسة المسيحية، فكان الإصلاح الذي أدى إلى انقسامها. فبسبب سوء الأحوال الكنسيّة أدّت التجديدات الطارئة إلى اختراق الكنيسة وكان الفضل في ذلك إلى شخصية مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م).

انطلق لوثر من الطبيعة الإنسانية القائمة كلياً على الخطيئة والفساد، ولذلك لا يمكن للإنسان اعتماداً على حسن أعماله وعلى حسن نواياه، أن يقدم أمام الله تبريراً لأفعاله. إن ذلك غير ممكن إلا بالنعمة وبالإيمان، وبالتالي فإن الوظيفة الوسيطة التي أخذتها الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها تصبح لاغية لأن: الفرد سيقف فيما بعد بمفرده وبفعل إيمانه مباشرة ومن خلال مسؤوليته الشخصية في علاقته مع الله.

أما المرجعية الوحيدة فهي كلمة الله التي تعترف بها الكتابات الدينية، وبدل التراتبية التي تقوم عليها الكنيسة حلت فكرة الجماعة وفكرة الكهنوت كل المؤمنين.

إن تجذر الإيمان وحده في باطن الإنسان سيؤدي به إلى الحياة وسط عالمين مستقلين: العالم الروحي الداخلي وعالم الجماعة الخارجي المتمثل بالدولة في نطاق البروتستانتية التي شكلها يوهان كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م)

والقائمة على التشرد القيمي وما تبعها من نجاح مهني واقتصادي اعتبر وسط الجماعة دلالة على اختيار إلهي، تطورت في العصور الحديثة تجمعات رأسمالية تقوم على أخلاقيات العمل.

نظرة عامة في عصر التنوير وفكرانيته

تاريخياً وفكرياً يعتبر القرنان السابع عشر والثامن عشر بمثابة عصر التنوير، وإن أفضل تعريف للتنوير نجده لدى كانط (١٧٨٣).

«إن التنوير هو خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه. والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً دون مساعدة من سواه».

فالتنوير يتحدد إذاً عبر استخدام العقل وعبر إنجازات الفرد، والتنوير أيضاً يتميز بالمسافة التي تتخذ من التقاليد ومن المرجعية، وبالتقدير العالي للحرية وبالتقييم البنّاء للقدرات أو الملكات في سعيها إلى إيجاد حلّ عقلاني للمسائل التي تطرح.

انتهى هذا التأسيس الجديد بالانقسام إلى اتجاهين اثنين:

١ ـ **العقلانية (فرنسا وألمانيا)**: ويزعم أبرز ممثلي هذا التيار أن بإمكانهم معرفة بناء الحقيقة انطلاقاً من مبادىء الفكر المجردة. إن انتظام العالم بشكل منطقي يتيح لهم معرفته بشكل استنباطي ونموذج ذلك نجده في الرياضيات حيث يمكن الوصول إلى النتائج انطلاقاً من مسلمات قليلة ولكنها أكيدة.

فالحقيقة تقوم على جوهرين (ديكارت) أو على جوهر واحد (سبينوزا) أو على عدة جواهر (ليبنتز) وهي منظمة بشكل كامل من قبل الله.

٢ ـ **التجريبية**: (خاصة في بريطانيا)، ثم بعد ذلك في فرنسا وجزئياً من ضمن الفلسفة المادية: من فرنسيس بيكون عبر هوبس، لوك، بيركلي، وصولاً إلى هيوم، تجعل هذه المدرسة أسس المعرفة قائمة في الإدراك (الحسّي). ما هو حقيقي لا يقال إلا على بعض الموضوعات والظواهر التي يمكن تنظيمها بالاستخدام الصحيح للعقل واستخلاص النتائج منها بطريقة استقرائية.

ويبدو أثر هذه الأعمال بشكل خاص في نشأة العلم الطبيعي وفي التأكيد على دور الفرد في فلسفة الحق وفي الفلسفة السياسية (فلسفة الدولة).

كما أظهر العديد من فلاسفة عصر التنوير إنجازات هامة في ميادين أخرى متعددة إذ برزوا كرياضيين وفيزيائيين وسياسيين ودبلوماسيين.

وقد أدى التشكك في المتوارث وفي المرجعية إلى اتخاذ موقف نقدي تجاه الدين: إلى إخضاع الدين للعقل إلى فصله عن الخرافات والغيبيات واستبداله بنوع من التقوى العقلانية.

يعتبر التسامح شغل المتنور الشاغل وسط الجماعات الدينية، من الظواهر النموذجية في هذا السياق القول بالله علّة وحيدة.

لقد خلق الله العالم كاملاً، بعد ذلك لا يعود ليتدخل به.

وقد أدى استخدام الرياضيات ومنهجية الملاحظة إلى إحداث اختراق في العلم الطبيعي، إذ يعتبر نيوتن مثلاً صارخاً على ذلك: إذ إن علم الميكانيك عنده (١٦٨٧م) يعتبر توضيحاً طبيعياً شاملاً يعتمد الكم، وهو علم سببي صارم يعمل دون الاعتماد على فرضيات لا ضرورة لها.

وفي هذا العصر ظهرت جملة من الاكتشافات العلمية. ثم إن التقدم في السيطرة على الطبيعة قد أسس داخل التنوير وإن جزئياً إلى نوع من الإيمان بالتقدم.

من الناحية الاجتماعية، يتميز هذا العصر بصعود الطبقة الوسطى، وقد ساعد التطور الاقتصادي على ذلك. ترافقت هذه السيرورة مع الحركة الليبرالية: كنظرية اقتصادية أوصت هذه بالتجارة الحرة وبالصناعة الحرة.

أما شعارها فكان: «دعه يعمل، دعه يمر».

أضف إلى ذلك تأسيس قوانين حقوق الفرد مقابل الدولة وإزاء سائر المواطنين على قاعدة فلسفية.

ففي انكلترا برزت نصوص قانونية هامة تضمن هذه الحريات: على سبيل المثال قانون صون الحريات الفردية ومنع التوقيف الاعتباطي عام ١٦٧٩ وإعلان الحقوق عام ١٦٨٩.

ومن أهم نتائج فلسفة الحق نشير إلى الصياغات الجديدة للحق الطبيعي ولحقوق الإنسان.

من ذلك على سبيل المثال ما جاء في «إعلان حقوق فرجينيا (الولايات المتحدة ١٧٧٦).

«إن الناس جميعاً أحرار بطبيعتهم، ولهم حقوق فطرية، وبالتحديد الحق بالحياة والحق بالحرية، ومع ذلك فلهم أن يسعوا إلى السعادة وإلى الأمان ولهم الحق ببلوغ ذلك».

فيما يخص تنظيم الدولة كان لفكر التنوير نتائج بالغة العمق، ولقد صاغت الفلسفة أهم المبادىء:

- نظرية العقد: إن السلطة عبارة عن عقد بين الشعب والحكم.

- سيادة الشعب: إن سلطة الدولة هي مع الشعب.

- تقسيم السلطات: لتفادي سوء استخدام القوة يجب تقسيم السلطة إلى هيئات مختلفة تخضع لمراقبة. وإن التعبير الكلاسيكي لهذا المطلب نجده عند لوك ومونيتسكيو.

ـ المطالبة بالمشاركة الديمقراطية من قبل الجميع بالسلطة. أما التطبيق فقد اتخذ سبلاً مختلفة. ففي بريطانيا قامت الملكية الدستورية (عبر ملكية تقوم على قوانين الديمقراطية تضمنها نصوص تأخذ أشكالاً دستورية). وفي أوروبا ظهر الحكم «المطلق المتنور» طبقاً لمبدأ:

«لا شيء غير الشعب، كل شيء من أجل الشعب».

وفي فرنسا حاولت الثورة عام ١٧٨٩ تحقيق الأفكار الجديدة فيما يخص الدولة ويخص حقوق مواطنيها.

مسيرة النقد المتجدد لعقلانية ديكارت

إنه مع ديكارت تتوحد المدرسة الشكّية التقليدية مع التقدير العالي للعقل (اللاتينية) ليتشكل عن ذلك عمل تنويري. استند ديكارت الرياضي أساساً إلى النجاح في مجال العلم الطبيعي الدقيق وإلى المنهجية المستخدمة في الرياضيات. ومن معالم فلسفته التنويرية الأخرى يشار إلى التركيز على الذات وإلى الإرادة المبذولة للوصول إلى أعلى درجات اليقين، مع الارتداد الشكّي إلى الذات العارفة أسس ديكارت لاتجاه هام في فلسفة العصور الحديثة.

لقد ركّز ديكارت معالم طريقته الأساسية في كتابه «مقالة في المنهج» ليتسنّى توجيه العقل في البحث عن الحقيقة في العلوم، ومن معالم ذلك:

تحاشي الأحكام المسبقة وعدم اعتبار شيء حقيقياً عدا ما كان واضحاً ومميزاً، وتقسيم المسألة ما أمكن إلى أجزاء، ثم الانتقال من أبسط الموضوعات وبالتدرج إلى الموضوعات الأكثر تعقيداً، ثم القيام بإحصاءات عامة من أجل ضمان اكتمال النظام.

وعلى هذه الطريقة التي تستند إلى المنهج الرياضي أن تطبق في دراسة الموضوعات التي تعرض للدراسة. لكن الهدف منها هو الوصول إلى الطبائع البسيطة.. (الطريقة التحليلية). إذ يجب أن تدرك مباشرة وبطريقة

واضحة (الحدس)، وانطلاقاً من هذه المعرفة الواضحة المباشرة يجب استنتاج جميع الأحكام، أي يجب أن تكون مشتقة منها.

يعتبر الشك نقطة الانطلاق الخاصة بالفلسفة الديكارتية، فلقد أراد ديكارت أن يوجد نقطة انطلاقاً لمنهجه تكون غير خاضعة للشك. وانطلاقاً من ذلك، وباستخلاص نتائج ملزمة، أن ينطلق إلى ما هو أكثر تعقيداً، وأن يصل إلى حقائق لا يمكن الجدال فيها. ففي الأولى من تأملاته الستّة (الفلسفة الأولى) أحدث ديكارت انقلاباً شمل كل آرائه. إذ قام بضعضعة كل أسس تفكيره ولم يشكك بالإدراكات الحسية وحسب، بل بإنجازات الذاكرة وأخيراً بأكثر الأشياء بساطة:

إذ يقول: «أليس جائزاً أن أكون عرضة للخطأ حتى حين أجمع اثنين إلى ثلاثة»؟. فمن الجائز أن يكون الله أو الروح السيئ الخبيث هو الذي يحمل الإنسان على الخداع. فعبر الشك اصطدم ديكارت أخيراً بأكثر الأمور وضوحاً وبأكثرها بعداً عن الشك: وعي الذات، حتى إبّان الشك لا بد من فرض وجود الأنا.

«ومن ثم، كان لا بدّ أن ألاحظ، أنه في الوقت الذي كنت أريد فيه التفكير أن كل شيء غلط، فإنه من الضرورة بمكان «أن تكون الأنا التي تفكر بذلك شيئاً ما موجوداً، وحينها لاحظتُ أن هذه الحقيقة «أنا أفكر، إذاً أنا موجود» هي من الحقائق الثابتة والأكيدة، حتى أنه ليس بمقدور الشكّيين النيل منها، وهي عندي بمثابة المبدأ الأول في الفلسفة الذي أبحث عنه والذي يمكن قبوله».

إن وعي الذات لذاتها هو الأساس الذي أراد ديكارت أن يبني الفلسفة على أساسه.

إلا أن هذه الأنا قد تظل حبيسة يقين الوعي الذاتي ما لم يقم الشك بإخراجها إلى العالم الخارجي، وهذا ما تولاه ديكارت في إطار الأحكام

التي لا تقبل الردّ عبر البرهان على وجود الله، وهو ينطلق في ذلك من تصور، (فكرة) وعيه متفقاً في ذلك مع حجة القديس إنْسِلمْ الكانتربري. فالأفكار إما أن يكون الوعي مصدرها، أو أن تكون نابعة من العالم الخارجي أو أن تكون مغروسة في الوعي بفعل تدخل عامل أكثر سموّاً.

في تصور الله، يسقط حتماً إمكان اللجوء إلى العالم الخارجي، إذ إن العالم الخارجي لا يمكنه أن يمدنا بأي تصور واضح، كذلك لا يمكن للوعي انطلاقاً منه كوعي أن يعطينا شعوراً عن الله.

ويقول: «صحيح أني أملك تصوراً للجوهر، فأنا بذاتي جوهر أيضاً، إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون تصوّراً للجوهر اللانهائي، إذ أنا بذاتي نهائي. وإن تصوراً من هذا النوع يمكن أن يكون فقط صادراً عن جوهر لا نهائي بحق».

ويستند البرهان أيضاً إلى الحجة التي تقول إن السبب يحوي دائماً ماهية وجود أكثر مما يتضمن الأثر. لذلك لا يمكن للأقل الأنطولوجي، الفكرة، أن يكون السبب لشيء أعلى، مثل الجوهر الإلهي.

إن فكرة الله هي فكرة فطرية: إن مفهوم أفكار كهذه يعني من جهة عرضاً نفسياً تكوينياً، أي إن مثل هذه التمثلات هي مغروسة في النفس من قبل الله، ومن جهة أخرى تتميز هذه الأفكار بكونها التمثلات الأكثر يقيناً على الإطلاق: إن هذه الأفكار المتشابهة، المستقلة من العالم الخارجي هي أفكار موجودة في الوعي. ولذلك فهي تكتسب بحسب ديكارت أعلى درجات الوضوح وأعلى درجات اليقين.

وتالياً لا تتضمن فكرة الله فقط صفات الجوهرية المطلقة واللانهائية العقلية بل هي تضم أيضاً حقيقة الوجود الأكثر كمالاً، وإن الكذب والخداع يعنيان وجود نقص، ومن هنا كان وضع ديكارت لفرضية «الروح الخبيث». إن حقيقة الله هي الضامنة لوجود العالم وللمعرفة به، إن اليقين المباشر خاصة، النور الطبيعي، إنما يكتسب بذلك مبرّره الأخير.

الأنا لدى ديكارت:

درس ديكارت «الأنا» التي بقيت له بعد الشك، وهو يصفها بأنها الشيء المفكّر، وفيها نجد الروح أو النفس أو الفهم أو العقل، وقد توحّدت معاً، فالشيء المفكر هو تبعاً لذلك شيء أيضاً.

«يشك، يفكر، يقبل، ينفي، يريد لا يريد وهو الذي يدرك بالصور، ويحسّ!».

أما عكسه فهو الذي يصور عالم الأجساد الخارجية، والأشياء الخارجية هذه هي قبل كل شيء آخر امتداد وحركة، ولاحقاً هي تتحدد عبر الشكل والحجم والعدد والمكان والزمان، وهذه هي صفات الجسم الأولية، وبالتالي فإن الإحاطة بها تكون عقلية لأنها كمية ورياضية.

يتوافق ذلك مع الفصل الذي قال به ديمقرطيس بين الصفات الأولية، والصفات الثانوية. أما الثانوية فهي الصفات التي تكتسب بالتصور، مثل اللون والرائحة والطعم وهي صفات كيفية. إن الفهم الحسّي للكيفيات يظل وهماً. أما الكمّ الرياضي فهو على العكس صحيح (معرفة ـ عقلية).

يعطينا الإدراك الحسي فقط انطباعات ذاتية وغير واضحة عن العالم الخارجي، فهي لا تقدم إذاً صورة حقيقية عن الطبيعة، عبر الصفات الأولية للأشياء يمكن للعقل أن يعطي أحكاماً فيزيائية صحيحة، فاللون على سبيل المثال:

«. . . .هو أن ندرك في الموضوعات شيئاً ما، لا نعلم ما هو إلا أنه يحرك فينا شعوراً معيناً، وهو ما نطلق عليه اسم الشعور باللون».

إن الدور الحاسم الذي أعطاه ديكارت للعقل، قد أسس للتسمية «العقلانية» وهي صفة حملتها فلسفته كما حملتها الفلسفات اللاحقة. وانطلاقاً من مطلب ديكارت باعتبار الواضح والمميز حقاً يمكن الاستنتاج أن: «الحق هو ما يمكن الإحاطة به منطقياً وعقلياً».

إذ ينتج عن ذلك أن عمل العقل هو الضامن الوحيد للحقيقة، وفي القول بمبدأ الجوهرين، الوجود المفكر والوجود الخارجي نجد ثنائية حادّة.

عدا وجود الله اللامخلوق والكامل نجد في العلم حيّزين منفصلين كلياً، حيّز الأجسام الممتدة وحيّز الأفكار المحضة.

إزاء الثنائية، عالم عقلي وآخر مادي، وبسبب ازدهار العلم الطبيعي نجد نوعاً من أنواع العقلانية عن العالم الطبيعي.

فالأجسام تخضع لتأثير القانون الطبيعي، تماماً كما نجد العالم الميكانيكي من خلال الصدمة والضغط.

أما العقل فحرّ، وأدنى أشكال هذه الحرية هو الحكم التعسّفي المستند إلى اللامبالاة. والإرادة التي لا حدود لها تختار من بين تصوّرات العقل قراراتها. وإن هي قامت بذلك على موضوعات لم يتمكن العقل بعد من الإحاطة بها بشكل كلي، فإن ذلك سيكون مدعاة للخطأ. لذلك يجب مقابلة المعارف غير الكافية بالتوقف عن إصدار الأحكام.

لقد قرر ديكارت الحرية بشكل كبير جاعلاً منها محصلة التوافق مع الحكم اليقيني:

«إذا كنت أرى بوضوح دائماً، ما هو حق وما هو جيد فإنه لن يقدر لي إطلاقاً أن أحتار في ما يجب أن يكون حكمي أو ما عليّ أن أختار: وبذلك يمكنني أن أكون حراً تماماً لن أكون إطلاقاً لا مبالياً».

في ميدان الأنتروبولوجيا تلعب ثنائية ديكارت في التمييز بين جوهر جسماني وجوهر عقلي دورها. فالإنسان يشارك في كلا العالمين. ولقد أراد ديكارت أن يحافظ على تناغم العالمين في الإنسان من خلال القول بالروح الحيوية، أو الأنفاس، وهذه تؤمن الانتقال من الجسماني إلى العقل وبالعكس. ففي الغدّة الصنوبرية في الدماغ توصل التموجات الفيزيائية في الجهاز العصبي إلى العقل.

ومن هنا يفرّد ديكارت نوعاً من التوازي الدقيق للعالمين اللذين يتوحدان في الإنسان: ثمة عالم جسماني محدد يتطابق أو يتوازى مع عالم نفسي. وثمة احتمال كبير أن يقدم الفعل المنعكس في العقل ما هو مفيد للجسم.

فحين يحصل شعور بالعطش على سبيل المثال، فمن المحتمل جداً أن يكون الشرب نافعاً. أما الضامن لمنفعة النظام فمؤمن عبر بناء الله للخير. وانطلاقاً من قضية الجسم والنفس عند ديكارت انطلقت المدرسة الفلسفية التناسبية. ومن ممثليها يشار بشكل خاص إلى غالينكس و ن. مالبرنش اللذين زعما أن اتحاد النفس بالجسد لا يمكن أن يتم دون تدخل الله المباشر.

«الله يولي عنايته، لخلق فرصة مناسبة يمكن أن تسير السيرورة الجسدية بالتوازي مع السيرورة العقلية، والعقل سيكون قادراً على معرفة المجريات الفيزيائية وقت حصولها».

كذلك يمكن أن نرد نظرية ج.أ.دي لامتري إلى الأفكار الديكارتية. ويعتبر ديكارت الحيوان آلة معقدة والإنسان لا يتميز عنه إلاّ بالعقل. أما لامتري فقط أسقط هذا الفارق معتبراً الإنسان أيضاً بمثابة آلة.

المضمون العقلاني مع سبينوزا

إن الفيلسوف باروخ دي سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م) هو فيلسوف مؤمن بالله إيماناً شديداً ومتعمقاً ومتنوراً. أما بالنسبة للبعض الآخر فهو غير مؤمن بالله وفيلسوف غامض يقول بالحلولية:

ينطبق تعبير التعليم أو المذهب على أعمال سبينوزا التي تشع باتزان موصلة إلى دعة سامية.

وتعتبر رسالته في «إصلاح العقل» (١٦٧٧) نوعاً من التقديم إلى كتابه في «الأخلاق» فقد وضعه عام ١٦٧٧ مستخدماً المنهج الأساسي، وينطبق ذلك أيضاً على كتابه الأول «مبادىء فلسفة ديكارت» (١٦٦٣).

إذ يتألف كل مقطع من تعريفات وبديهيات وجمل تعليمية مع براهين، ثم نتائج وأحكام مساعدة وملاحظات ومسلمات.

إذ لا يخدم النظام الرياضي أو أيضاً في رسالة فيتغنشتاين المنطقية ـ الرياضية الشكل الخارجي، بل إنه التعبير عن إمكانية استخدامه في الفلسفة كما في الرياضيات مع افتراض استنتاج جميع الأحكام بطريقة استدلالية انطلاقاً من المبادىء العليا أو من مبادىء أولى.

ولقد أراد سبينوزا أن يبرهن أن شكل العرض هذا يستدعي معيار حقيقة آخر مختلف عمّا هو عادي وسائد. إذ لا شيء أدى إلى أسر الناس

سوى تفكيرهم الغائي، فكل ما في الطبيعة ينظر إليه كوسيلة لما فيه نفع لهم.

إنه يقسم كتابه في «الأخلاق» إلى مقاطع أو مقالات خمسة: الأول في الله والثاني في النفس طبيعتها وأصلها، والثالث في الانفعالات والرابع في عبودية الإنسان والخامس في قوة العقل أو في حرية الإنسان.

أن يبدأ بالله بدل الإنسان فذلك يعني: إذا كان تصور الله خاطئاً فإن صورة الإنسان لا يمكن أن تكون صحيحة والله بتحديد سبينوزا له هو جوهر، والجوهر هو «ما لا يحتاج مفهومه إلى مفهوم شيء آخر يكون مشتقاً منه». والجوهر يتكون من المحمولات، وهذا يعني من الصفات التي يعتبرها العقل أساسية، وحالات الجوهر هي ما يطلق عليه سبينوزا اسم (modi).

أما ما هو نهائي فيحدده سبينوزا بالشيء الذي يحدّه شيء آخر من الطبيعة نفسها.

«على سبيل المثال، إن الجسم يعتبر نهائياً لأننا نستطيع باستمرار أن نتصور جسماً آخر أكبر منه»... في هذه الأثناء لا يمكن لأية فكرة أن تحدّ من الجسم لأن الفكرة ليست من الطبيعة نفسها».

أما الله فهو وجود لا نهائي بإطلاق، إذ لا مجال أن يحوي في ذاته أي نفي. وهو يتقوم بمحمولات كثيرة لا متناهية. يستنتج سبينوزا من ذلك أن الله واجب الوجود، وأنه الجوهر الأوحد وهو بذلك غير قابل للقسمة. أما الأشياء الممتدة والخاضعة للمعرفة فهي بالتالي إما صفات الله أو هي حالات لصفات الله.

لقد حدّد سبينوزا إذاً بالدرجة الأولى من هو الجوهر اللانهائي، ومن ثم ما هي الحالات النهائية (العالم والإنسان). والفرق يمكن أن يتحدد أيضاً بمفاهيم أخرى غير الجوهر والعرض.

«الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة».

إن الطبيعة الطابعة (الخالقة) ليست متماهية مع الطبيعة المطبوعة المخلوقة ولكن «كل ما هو موجود، موجود في الله ولا يمكن أن يوجد بدونه، ولا أن يدرك بدونه أيضاً».

ولقد أجاب سبينوزا عن السؤال، ما إذا كان يعتبر ذلك حلولاً بالشكل التالي:

«إذا كان ثمة أناس يعتقدون أن الله والطبيعة (سواء فهموا ذلك على سبيل الكثرة أو المادة المتجسمة) واحد، وهما الشيء نفسه، فإنهم بذلك مخطئون كلياً».

إن المساواة «الله» وأيضاً «الطبيعة» تعني أن الله هو الطبيعة الطابعة وكل شيء موجود فيه قد أصبح مطبوعاً، وهو مدين في وجوده له، ثم على كل معرفة أن تحيط بصفات الله أو بأحواله وليس بأي شيء آخر. فبعد تقديم عرض أول لأسباب الحقيقة وآخرها، يتبع الآن عرض لميتافيزيقيا الإنسان، والمبدأ الأساسي هنا هو أطروحة سبينوزا في أن الامتداد والوعي هما من صفات الجوهر الواحد التي بإمكاننا الإحاطة به وينتج عن ذلك:

«أن الانتظام وارتباط الأفكار هو نفسه الانتظام والارتباط في الأشياء». وحقيقة الأشياء والأفكار تقوم بنظره فقط حين تعقل في صفات الله، والأجسام عامة هي حالات الله. فالأجسام عامة هي حالات الله وتقع تحت صفة الامتداد، والأفكار تقع تحت صفة الوعي. وبالنسبة للإنسان تعتبر العلاقة بين الجسم والنفس علاقة توازٍ: إنهما مظهران لفرد واحد.

واقع نظرية المعرفة لدى سبينوزا:

في هذه النظرية وبحسب سبينوزا تعتبر أفكار النفس الإنسانية متطابقة وصحيحة، إذا ما تمت نسبتها إلى الله. فكل فكرة حق هي في الله. ذلك

أن الأفكار هي حالات الصفات الإلهية المفكرة. والأفكار الصحيحة هي أفكار واضحة ومميزة، وهي تنطوي على يقين الحقيقة. إذ إن الحقيقة هي معيارها الوحيد ولا معيار آخر لها خارجاً عنها: «ويتضمن التطابق مع الفكرة... العلاقة مع الشيء الموجود واقعاً، يتم ذلك بالتوسيط مع الأفكار بالله وبقدر ما يكون تفكيرنا بالأساس تفكيراً إلهياً يمكن لأفكارنا أن تكون متطابقة».

وهنا يميز سبينوزا بين ثلاث طرق من المعرفة:

ـ المعرفة الحسية والتي تنشأ من الانفعالات وهي بإمكانها أن تقدم مفاهيمَ تتعلق بالنوع غير منظمة ومبعثرة.

ـ المعرفة العقلية وهي معرفة تتعامل مع مفاهيم عامة بطريقة استدلالية.

ـ الحدسية وهي تقوم على معرفة العلاقة بالمطلق، وحدها المعرفة الأولى يمكن أن تكون مصدراً للخطأ.

ويتعلق الجزء الثالث من الأخلاق بالانفعالات التي يعرضها سبينوزا باعتبارها «ميكانيكيا العواطف».

«كما لو كان الحديث عن الخطوط والمساحات والأجسام». والنظام الهندسي يعني هنا، أن التصرفات الإنسانية هي تصرفات تتركب فيما بينها تبعاً لقوانين عامة.

أما المبدأ الأول والأعلى فنصّه كالآتي: ينزع كل شيء وبقدر ما يستطيع إلى التمسك بكينونته، حيث تناول سبينوزا ثلاثة انفعالات أساسية: الشهوة، التي تشكل نزعة (حب البقاء) مع الوعي بالذات؛ يلي ذلك الفرح والحزن. ومن هذه الانفعالات الأساسية يمكن اشتقاق الانفعالات الأخرى، فعلى سبيل المثال يتحدد: «الحب والفرح مع ترافقه مع فكرة سبب خارجي».

أخلاقياً، فقد أراد سبينوزا أن يظهر أن معرفة طبيعة الانفعالات الحقة هي التي تؤمن إمكانية ممارسة حياة ثابتة وكاملة. وقد تكون رؤية سبينوزا جيدة أو سيئة، ذلك تبعاً «للقوة» أي لما تفرضه حقيقة الإنسان أو تعيق فرضه. وتقوم الحرية الحقة عبر إبداء رأي في الضروري المحتم. فبقدر ما يستطيع العقل أن يعرف، بقدر ذلك يتحرر من الانفعالات التي تفصله عن تحقيق كماله.

ويعرف الإنسان كل شيء باعتبار أن للمعرفة أساسها في الله، ويتحرر بقدر ما ينخرط في مسيرة العالم المحددة من قبل الله.

ومن هنا فقد يعرف الإنسان كل شيء باعتبار أن للمعرفة أساسها في الله ويتحرر بقدر ما ينخرط في مسيرة العالم المحددة من قبل الله. فالنشاط الأكبر يتمثل في المعرفة التي تبلغ أقصى درجاتها في معرفة الله. والتدين الحق يقوم في الحب الإلهي.

فمن كتب سبينوزا التي ترتبط بمناسبة معينة يشار إلى «رسالته اللاهوتية السياسية» (١٦٧٠) وفيها أيضاً نجد استرجاعاً لمؤلف آخر دافع فيه عن نفسه ضد تهمة الإلحاد.

أما الهدف الأساسي من هذا المؤلَّف هو الفصل بين الفلسفة واللاهوت. وقد ألّفه بشكل منهجي إذ عرض سلسلة من الأفكار الأساسية من أجل تفسير التوراة. وبذلك أسهم بإرساء أسس حديثة تاريخية وفيلولوجية في نقد التوراة.

ولم يقم بذلك بوصفه مفسراً لاهوتياً بل بوصفه فيلسوفاً نقدياً لمادة عينية، لنص تاريخي هام له ابتداؤه في الزمان. ففي المقدمة يمهد لفكرة إرساء الدولة على الحق الطبيعي مدافعاً عن نيته في شرح الحرية فلسفياً وفي القول بما يفكر فيه.

إن هذا يصير ممكناً أولاً من خلال تحديد مجال اللاهوت وثانياً من خلال المطالبة بسلطة الدولة حتى تحقق السلام الداخلي عبر ضمانها لحرية الفكر بشكل مطلق.

«والناس في العادة قد خلقوا بحيث لا يكون متحملاً بالنسبة إليهم أن يعتقدوا بآراء يعتبرونها صحيحة، وهي تكون إثماً أو انتهاكاً، أو حين يكون ما يحركهم من داخلهم ورعاً باتجاه الله وتجاه الآخرين قد جرى حسبانه إثماً، إنهم في هذه الحالات يكرهون القوانين ويجدون أن كل شيء مسموح لهم ما دام ضد السلطات، ويعتقدون أنه ليس مهيناً بل مشرفاً حين يغرسون الازدراء لهذه الأشياء وحين يجربون فعل كل ظلامة ممكنة».

إذ تكتسب فلسفة سبينوزا أهمية زائدة من خلال التوافق الشديد بين الحياة وبين النظرية أو العقيدة.

وإن المصداقية اللامشروطة في ممارسة الحياة إنما تتوافق مع صفاء أفكار نظريته.

عقلانية المونادا للفيلسوف ليبنتز

يمكن اعتبار هذا الفيلسوف (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م) مثقفاً عالمياً، فهو ديبلوماسي قانوني مؤرخ، رياضي، فيزيائي وفيلسوف. وقد أطلق عليه فريدريك الكبير لقب «أكاديمية قائمة بذاتها».

لقد أصبح هذا الفيلسوف في موضوع المنطق، ومن خلال إدخاله فكرة الحساب أحد أسلاف المنطق الحديث:

يجب التعبير عن الأفكار العامة البسيطة عبر رموز كلية بحيث يمكن إعادة ربطها مجدداً مع كلمات تفهم عقلياً. فثمة قواعد أخرى عليها أن تسهل ترابط مثل هذه التعبيرات تبعاً لنماذج قواعد رياضية حسابية.

إن الهدف هو تحاشي الخطأ مستقبلاً في الحساب وإيضاح الأسئلة الخلافية تبعاً لمبادىء الحساب.

إن نقطة الانطلاق في فلسفة ليبنتز هي إيجاد حلّ المسائل الميتافيزيقية عبر إدخال مفهوم المونادا. فالجوهر لا يخضع للامتداد وإلا كان خاضعاً للتجزئة. من هنا معيار الجوهر في تأثيره وفي قوته. فنقاط القوة هذه هي ما يسميها ليبنتز مونادات. «والمونادات هي إذاً ذرات الطبيعة الحقة وبكلمة واحدة إنها عناصر الأشياء».

هذه الأشياء الجواهر المؤلفة من عناصر تضع أمامنا المعالم التالية:

ـ لا شكل لها، وإلا كان ذلك مما يفترض القابلية للقسمة.

ـ لا يمكن أن تخضع باعتبارها جواهر لا للتوالد ولا الفناء.

ـ إنها فردية، فلا وجود لمونادا واحدة تتماهى مع أخرى.

ـ باعتبارها ماهية قائمة بذاتها، فإنه لا منفذ لها، فلا يمكن لأي جوهر أو لأي تحديد أن يخرج منها أو أن يجد له تأثيراً فيها.

ومع ذلك فهي في حالة تغيير داخلي ودائم: ثمة حافز داخلي للاكتمال. وهذا الحافز هو ما نسميه بالاشتهاء، وهو الذي يدفع باتجاه التحول المستمر من حالة إلى أخرى، وهذه الحالات هي ما يسميه ليبنتز «بالإدراكات».

وهذه المعلومات مع ما فيها من «برنامج» تشير إلى علاقة المونادا الواحدة بسائر المونادات الأخرى في العالم. تماماً كالنقطة التي نجد فيها عدداً لا حصر له من الزوايا.

وربما أن المونادات مقفلة (وبما أنها على علاقة بسائر المونادات فإن علينا أن نفترض:

«إن كل مونادا هي مونادا حية وهي مرآة قوية النشاط ينتج عن ذلك أن كل مونادا تعرف حالة المونادا الأخرى ومع ذلك فهي لا تعي ذلك.

وبالفعل فقد ميّز ليبنتز بين درجات مختلفة من الوعي.

ـ المونادا البسيطة، أو العادية وهي تنطوي على كل المعلومات حول حالة كل المونادات الأخرى إلا أنها لا تعي ذلك.

ـ من هنا يميز الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور حيث يترافق الإدراك مع الوعي بهذه الحالة.

بناء على ذلك نصل إلى حالة تواصل تمتد من المادة فإلى النفس الحيوانية وصولاً إلى العقل المفكر في الإنسان.

لذلك يتحدث ليبنتز عن الإنجاز المحدود عند الحيوانات والذي يقوم على التجربة التي هي لا واعية في الإنسان، «مشاعر صغيرة».

أما التعاون بين جميع المونادات فيوضحه ليبنتز انطلاقاً من «التناسق السابق»، فالمونادات تتوحد كضمّادة ونموذجنا هنا هو الكائن الحي، وتحيط المونادا المركزية نفسها بعدد كبير لا محدود من المونادات الأخرى، ويكون أثرها فيها بمثابة كمال لها.

وبشكل عام يكون لكل مونادا علاقة بالأخرى، وبما أنه لا نوافذ لها، بل لكل واحدة تأثيرها على الأخرى، فإن العالم يجب أن يكون مدبراً من قبل الله بحيث يتوافق مع الحالات المنتظرة لكل المونادات.

وقد أشار ليبنتز إلى صورة الساعة محاولاً من خلاله الإشارة إلى التناسق السابق في العلاقة بين النفس والجسد.

وحتى نتمكن من تزامن ساعتين، فباستطاعتنا إما أن نقوم لاحقاً بوصلهما معاً أو أن نقوم باستمرار بتصحيح عقاربهما بحيث تظهران متزامنتين أو أن نقوم بتجهيزهما بدقة بحيث تظلان متزامنتين، وإن هذا الخيار الأخير هو ما ينصح به ليبنتز.

فالتناسق السابق لا يحل فقط مسألة العلاقة بين الجسد والنفس والتي جاء بها ديكارت، إنه في نهاية الأمر جوهر النظام عند ليبنتز.

وإن الله قد خلق ومنذ البدء كل المونادات بحيث تعمل بالتوافق بعضها مع بعض:

وإن توالي المشاعر ضمن المونادا الواحدة تبعاً لبرنامجها هو توالٍ حدّده الله منذ الأزل.

فبإمكاننا أن نقول إن كل المونادات قد تمت برمجتها من قبل الله.

وهنا يستبعد نظام ليبنتز الفلسفي بإسقاطه على المعرفة التجربة

كمصدر للمعرفة. فلا شيء من الصيغ التجريبية يكون في العقل ما لم يكن سابقاً في الحواس. وإلى ذلك يضيف ليبنتز باستثناء العقل نفسه، أي الأفكار الفطرية والبنى المعرفية.

إن تعاقب الأحداث التجريبية لا يقدم سوى نتائج محتملة أما تلك التي تبنى على معرفة عقلية فهي واضحة وصحيحة، ويميز هنا الحقائق العقلية والتي تكون ضرورية ويكون عكسها مستحيلاً عن الحقائق المستندة إلى وقائع والتي تخضع للصدفة، والتي يكون عكسها ممكناً.

الامتداد العقلاني لليبنتز (كريستيان وولف)

إنه قياساً على الحقائق العقلية والحقائق المستندة إلى وقائع ينطلق ليبنتز من مجالين مختلفين: مجال العلة الغائية (مجال النفس) ومجال العلة والأثر (العلة والمعلول)، (مجال الجسم) وهما مترابطان بشكل متناغم.

وبالمقياس ذاته يقيم ليبنتز تناسقاً بين عالم الطبيعة مع عالم النعمة، أي مجموعات الماهية العقلية والأخلاقية في ظل رعاية إلهية. فالله يفعل في كل مكان بصفته فاعل التناسق المسبق، ومع ذلك فإن المعقول ترتبط به من خلال المشاركة بعظمة الله.

فبإمكانها أن تعرف نظام الكون وأن تعمل على تقليده وإن جزئياً، وبذلك يعترف ليبنتز «أن الله هو مهندس آلة الكون وحاكم العقول في مملكة الله».

إذ يبدو وجود الله فيما بعد نتيجة لمبدأ الأسباب الكافية التي يجعلها إلى جانب مبدأ عدم التناقض أساس كل معرفة عقلية ونص دليله هو «لا يمكن لأي واقعة أن توجد وأن تكون صحيحة ولا لأي قول أن يكون صحيحاً، دون أن يكون مسبقاً بأسباب كافية، تجعله إما على هذه الصورة أو تلك مع أن هذه الأسباب وفي أغلب الأحيان قد لا تكون معروفة من جانبنا».

والسبب الكافي والأخير يجب أن يكون الله، مع ذلك يستنتج ليبنتز لاحقاً، أن لا وجود إلا لجوهر إلهي واحد وأن هذا الجوهر كامل أيضاً، فالعوالم يمكن أن تكون لا متناهية، وهي قد تصل إلى الوجود تبعاً لدرجة كمالها. وحكمه تبعاً لمبدأ الأفضل، فإن الله قد خلق عالماً واحداً ولكنه قد خلق أيضاً أفضل العوالم الممكنة، وبالمقارنة مع سائر العوالم، فإن هذا العالم يتمتع بأعلى درجات التوافق:

«بذلك يحصل الإنسان على أقصى ما يمكن من التنوع الذي يسير وفي أثناء ذلك مع أفضل نظام ممكن يداً بيد، أي إن المرء يكتسب أقصى ما يمكن له أن يكتسب من الكمال».

ومع ذلك فكيف يمكن للشر أن يكون موجوداً في أفضل عالم ممكن، هذا هو جوهر سؤاله في كتابه الصادر عام ١٧١٠. ففي هذا المؤلف نجد تبرير الله فيما يخص الشر، وقد ميّز ليبنتز بين أنواع ثلاثة من الشر:

ـ الشر الميتافيزيقي: وهو شرّ ينشأ عن النقص بالإجمال؛ فالمخلوقات جميعها غير كاملة، وإلا كانت إلهية كخالقها.

ـ الشر الطبيعي (كالألم والظلم) وهو يبرر لاحقاً لوظيفته، إذ قد يكون مفيداً أو قد يكون عقاباً من أجل إحداث تغير نحو الأفضل.

ـ إن الله لم يُرد هذه الشرور لكنه سمح بها، إلا أن النعمة تتفوق عليها إلى حدّ بعيد.

إن وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤)، وإليه يعود الفضل وبخاصة في مؤلفاته الألمانية في إعادة تشكيل اللغة الفلسفية الألمانية، يقوم نظامه على نظام ليبنتز اقتباساً وتوسيعاً بحيث يمكننا التحدث عن فلسفة ليبنتزية ـ وولفيّة، وقد حملها تلاميذه وصولاً إلى إحداث تأثير في التنوير الألماني.

إذ يحدد وولف الفلسفة بقوله إنها:

«العلم بكل الأشياء الممكنة، كيف ولماذا هي ممكنة».

وتصبح نظاماً تقوم أسسه على مبادىء الأنطولوجيا المشابهة لما نجده عند ليبنتز خاصة في القول بالسبب الكافي وباعتماد مبدأ عدم التناقض في وقت يعطف فيه وولف المبدأ الأول على الثاني. فمن واجبات الأنطولوجيا باعتبارها علماً عقلياً نظرياً أولاً، أن توضح أساس عدم التناقض في الأشياء إمكانية ونظاماً.

أما الماورائيات الخاصة فتبحث في الله والنفس والعالم من خلال البحث في اللاهوت وعلم النفس والكوسمولوجيا.

أما في الأخلاق وانطلاقاً من مبدأ الكمال في الطبيعة، فقد صاغ وولف هذا القانون:

«افعل ما يجعلك ويجعل موقفك كاملاً، واترك ما لا يجعلك ولا يجعل موقفك كاملاً».

أما الهدف الأعلى في السياسة فهو برأي وولف الرفاهية العامة.

ومن وجوه التنوير الألماني الأخرى يشار إلى:

- صموئيل ديماروس (١٦٩٤ - ١٧٦٨م) الذي جعل من ديانة الوحي ديانة نسبية لحساب ديانة عقل ثنائية. إن معجزة الله الوحيدة هي الخلق، بمعناه الكلي، أما المعجزات فيمكن ردّها إلى اختلاق الرسل، أما الديانة الطبيعية فهي التي تضمن السعادة..

وفي إطار التاريخ الفلسفي رأى غوثهولد افرايم لسنغ تشابهاً بين التربية والوحي:

«تشكل التربية بالنسبة للفرد ما يشكله الوحي بالنسبة إلى الجنس

البشري». إن الوحي كان في الأساس «كتاب الله للمبتدئين» من أجل البشر. أما الآن فيصار إلى توضيحه بواسطة العقل. أما نقده للتعصب الديني فيجب ربطه بأفكار الديانة الطبيعية وبالتسامح الديني.

أما موسى ماندلسون، فقد انبرى لنشر اليهودية: ففي القدس طالب بالتسامح مع الديانة اليهودية باعتبارها مساوية للديانات الأخرى.

محطة هوبس التجريبية (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)

مع هذه المحطة، مع توماس هوبس نصل إلى نظام فلسفي خالٍ من الفرضيات الماورائية، ويقوم على أسس العلم الطبيعي وعلى الأسس الرياضية المعروفة في عصره.

من أبرز كتبه «عناصر الفلسفة» و«لفياثان» الذي يعتبر بما له من تأثير بعيد في نظرية العقد الاجتماعي من كلاسيكيات الفلسفة السياسية. والفلسفة بالنسبة لهوبس هي المعرفة العقلانية للترابط المتبادل بين العلة والمعلول على أن تكون المعلولات تابعة دائماً لقدرات الأجسام.

والفلسفة تكون بذلك بحثاً في الأسباب وموضوعها الأجسام التي يمكن الإحاطة بنشأتها وصفاتها بشكل مفهومي، والأجسام إما طبيعية ومن ضمن ذلك الإنسان أو مصطنعة ومن ذلك الدولة.

أما مهمة الفلسفة فهي تحليل الظواهر المعقدة بردّها إلى عناصرها، تمهيداً للوصول إلى مبادىء كلية. أما أوّل المبادىء التي توضح الترابط في الطبيعة فهو مبدأ الحركة. فكل الحوادث يمكن توضيحها بشكل ميكانيكي، ونظرية المعرفة عنده تنطلق من أن مضمون بعض التصورات إنما يتطابق مع أشياء مستقلة عن التفكير. تمارس الموضوعات الخارجية إثارة آلية على أعضاء الحسّ والتي تنقل التصور المطابق إلى الدماغ عبر ردّة فعل «أرواح الحياة/ الأرواح الحيوانية الداخلية».

إن موضوع المعرفة المباشر ليس الأشياء بحد ذاتها بل التصورات وبهذه تلحق إشارات يكون لها بالنسبة للفرد وظيفة المَعْلَم، وفي التواصل وظيفة علامات التبادل. إذ يتعامل المنطقي الفلسفي إذاً مع مضمون تصورات صيغت في أقاويل.

والحقيقة تستند إلى الأقاويل فقط وليس إلى الأشياء. أما الحكم على حقيقة القول فيتقرر عبر قليل المفهوم على أساس تحديد الموضوع وعلى أساس الترابط.

كذلك فيما يختص بنظريته في الانفعالات وفي القيم. يفترض هوبس أن المشاعر والأعمال الإرادية إنما تتولد من خلال الإثارة التي تحدثها الموضوعات وهي تتحدد أيضاً بشكل آلي.

فاللذة تنشأ عبر ازدياد الحركة الحيوية في الروح الحياتية الحيوانية، وحين ينشأ الشعور بأن هذا الشيء المولد هو شيء جيد. وينتج عن ذلك قيمة أساسية هي قيمة حفظ الذات. ويجهد كل عضو للحفاظ على حركته الحيوية أي أن يتحاشى الموت.

وبما أن حفظ البقاء الخاص بكل فرد هو القيمة الأعلى، فإن كل فرد سيتصرف بشكل أناني، فلا وجود إطلاقاً لأي مقياس يتعالى على هذه القيمة فكلّ يقرر بنفسه ما يراه خيراً له.

تقودنا هذه الأفكار ومباشرة إلى فلسفة الدولة. وهنا أيضاً يفترض هوبس الفرد وطبيعة الفرد بين العناصر التي تشكل الدولة، فيرفض التصور التقليدي الذي يقول بأن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي، ويعتبر الإنسان ي وضعيته الطبيعية خارج القانون وخارج الدولة.

إن السبب الوحيد لتضامن البشر يكمن في الحفاظ على مصلحتهم خاصة تبعاً لاستعدادهم الطبيعي.

ففي الوضعية الطبيعية يعتبر كل إنسان مساوياً للآخر وبالتالي فإن له الحق في كل شيء، أي الحق بملكيته لكل شيء وفعل كل ما يريد. فلكل إنسان الحرية في استخدام قدراته الطبيعية وفي استخدام كل الوسائل التي تساعده في حفظ بقائه. وبما أن كل فرد يجهد لتحصيل منفعته الخاصة على حساب الآخر، وبما أنه يطمع باستمرار في التزود من الشيء نفسه فقد بات واضحاً:

«إن الوضع الطبيعي للناس قبل انتظامهم في الدولة، كان الحرب وتحديداً حرب الكل ضد الكلّ».

إذ يقدّر لهذه الحرب أن تستمر إلى الأبد والحياة موحشة، مؤلمة وقصيرة إذ لا أحد يمكن له أن ينتظر أن يحفظ حياته لوقت طويل، ولكن وبما أن غريزة حفظ البقاء غريزة أساسية فقد نشأ البحث عن سِلمٍ أكيد، ولذلك فإن القانون الطبيعي قد نصّ:

«على البحث عن السلام بقدر ما يمكن الحصول عليه». ومن هذا المبدأ الأساسي الأول تُشتقّ الأسس الأخرى. إن الأمان يمكن الحصول عليه فقط عندما لا يبقى القانون قانون الكل ضد الكلّ، بل حين يعهد إلى بعض القوانين أو حين يتم التحول عن بعض القوانين الفردية، هذا ما يتم إنجازه على قاعدة عقد يربط كل المتعاقدين.

وإنّ اتباع القوانين الطبيعية يمكن أن يكون مقبولاً فقط حين يخضع الأفراد إرادتهم لإرادة واحدة، وإن الناس يقيمون عقداً اجتماعياً يكون مضمونه أن يلتزم الواحد مع الآخر وأن لا يقاوم إرادة الواحد الذي خضع له. وهكذا تكون نشأة الدولة التي تحدد باعتبارها المؤسسة التي تعتبر إرادتها بموجب العقد الذي أعطاه الكل موازية لإرادة الكل. أما صاحب هذه السلطة العليا فقد يكون شخصاً أو جماعة، وسلطته غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها ولا هي تخضع للتجزئة.

ويشبه هوبس هذه الدولة «بالحوت الأسطوري - لفياثان» كرمز للقوة العظمى التي لا تقهر.

«إنها الله الزائل الذي ندين له، في ظل وجود الله الذي لا يزول بالسلام والحماية».

وهنا يكمن الواجب الأعلى لصاحب السلطة في السهر على راحة الشعب، ومن أجل الحفاظ على وحدة الكل، على الكنيسة أن تخضع للدولة.

المسار التجريبي مع لوك

جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م) هو من أبرز ممثلي التجريبية الإنكليزية، أي الفلسفة التي جعلت أساساً لها.

إذ ترتبط المعرفة كل معرفة بالتجربة وتخضع لرقابتها، ولقد كان لأفكاره حول الدولة والتسامح الديني والتربية أثرها البالغ على التنوير وعلى الليبرالية السياسية. وتتصدر نظرية المعرفة فلسفة لوك التي عالجها في كتابه «محاولة في الفهم الإنساني» وعلى نظرية المعرفة أن توضح أصل وأسس المعرفة الإنسانية وأن تكتشف حدود القدرات المعرفية في العقل.

ففي وعيه، يجد كل فرد بعض التصورات التي يعتبرها لوك أفكاراً.

«إن كل ما يدركه الذهن في ذاته، أو كل ما يعتبر موضوع الإدراك المباشر، وموضوع التفكر أو موضوع العقل، وأن ذلك كله هو ما يسميه أفكاراً».

ولكن من أين تأتي الأفكار؟ إنها تأتي حصراً من التجربة. لقد رفض لوك وجود أفكار نظرية تكون في الإنسان سابقة على التجربة (ما يعرف بالأفكار الفطرية كما عند ديكارت على سبيل المثال).

فالعقل في الإنسان ومنذ الولادة يوازي صفحة بيضاء، وكل

التصورات المحددة هي تصورات تنشأ مع الوقت وانطلاقاً من التجربة. إلا أن القدرة على تكوين التصورات هي قدرة قائمة سلفاً.

وللتجربة مصدران: الإدراكات الحسية الخارجية، والإدراك الذاتي الداخلي والذي يرتبط بفعل التفكر والإرادة والإيمان...

أما التصورات الناشئة عن هذين المصدرين فهي إما بسيطة وإما مركبة.

والأفكار البسيطة يمكن تقسيمها إلى أفكار:

- تدرك بحس واحد (كاللون والصوت).
- أو بعدة حواس (المكان والحركة).
- أو تكون نابعة من التفكير (عمل الوعي الداخلي).
- أو أفكار يتشارك فيها عمل الحس والتفكير (الزمان واللذة).

تكون علاقة الذهن مع هذه التصورات البسيطة علاقة سلبية. إذ ستكون مسببة بشكل مباشر من خلال الإثارة التي تنطلق من الموضوع.

وفي إطار الإدراك الحسّي يميز لوك بين: الصفات الأولية التي تعتبر من خواص الأشياء الخارجية باعتبارها أشياء (على سبيل المثال: الامتداد الشكل، الصلابة، العدد...). والصفات الثانوية، وهي الصفات الذاتية مثل اللون والطعم والرائحة التي تشير إلى مشاعر في الذات.

على أن للذهن أيضاً قوة فاعلة تمكنه عبر المقارنة والفصل والربط والتجريد من تحصيل أفكار مركبة علماً أن الأجزاء المكونة لها هي بالأساس أفكار بسيطة.

فثمة أنواع ثلاثة من الأفكار المركبة يمكن تكوينها: الجواهر ـ الحالات والعلاقات.

الجواهر هي: إما أشياء مفردة قائمة بذاتها أو هي أنواع (مثل: إنسان، نبات).

الحالات: هي أفكار مركبة، لا تقوم بذاتها بل هي توجد مع الجواهر (وهكذا فإن اليوم هو حالة بسيطة من الزمان). وإلى جانب ذلك نجد حالات مختلطة وإلى هذا النوع تنتمي المفاهيم الأخلاقية (العدالة على سبيل المثال).

العلاقات، هي أفكار مثل المعاني المتولدة من العلة والمعلول، وفي الكتاب الرابع من «المحاولات» عالج لوك مسألة قيمة المعرفة.

«ليس للذهن في كل الأعمال الفكرية، وفي كل الاستنتاجات من غرض مباشر آخر باستثناء أفكاره الخاصة. . . من هنا يبدو جلياً أنه لمعرفتنا علاقة مباشرة بأفكارنا، والمعرفة كما يبدو لي ليست شيئاً آخرَ سوى إدراك الترابط والتوافق أو عدم التوافق أو التناقض بين أي من أفكارنا».

من هنا يكون مدى علمنا محدوداً: فهو لا يتعدى أفكارنا والحيّز الذي يمكن أن ندرك فيه التوافق فيما بينها. ثم إنه لا يمكننا أيضاً أن نحيط بكل أفكارنا وبكل العلاقات الممكنة فيما بينها. من هنا فإن معرفتنا بحقيقة الأشياء تظل محدودة بالقدر الذي بإمكان إدراكنا تأمينه.

فتبعاً لدرجة الوضوح يميِّز لوك درجات مختلفة من المعرفة:

- الدرجة الأعلى هي درجة المعرفة الحدسية. هنا يدرك الذهن التوافق أو عدم التوافق بين فكرتين بشكل مباشر وبذاته (مثلاً، الدائرة ليست مثلثاً).

- عبر المعرفة البرهانية يتعرف الذهن إلى التوافق أو عدم التوافق بين الأفكار، ولكن ليس مباشرة بل بواسطة أفكار أخرى. هنا لا بد من اعتماد أساليب تعتمد براهين استنتاجية.

- وثمة معرفة حسيّة تتناول وجود بعض الماهيات المتناهية خارجاً عنا.

وترتبط الحقيقة تبعاً للوِكْ فقط بالأقاويل. إذ هي تقوم في الترابط

الصحيح أو في الفصْل لعلامات، مع الأخذ بعين الاعتبار التوافق مع الأشياء التي تشير إليها.

وإنه نظراً إلى محدودية معرفتنا، ونظراً إلى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين في أغلب الأحيان. يكتسب الاحتمال في ممارسة الحياة الفعلية دوراً كبيراً، ويأتي ذلك استكمالاً لنقص المعرفة. إذ يتناول الاحتمال أقاويل يمكن لنا أن نعتبرها صادقة إما انطلاقاً من خبرتنا الخاصة أو انطلاقاً من شهادة دوافع أخرى.

ويتسم سلوك الذهن تجاه مثل هذه الأقاويل بما يسمى الإيمان أو الرأي أو القبول.

أما مضمون الفلسفة العملية عند لوك، فهو كل: «ما يقوم به الإنسان مباشرة باعتباره ماهية وبتوجه من عقله ومعرفته توخياً لبلوغ أي هدف وبخاصة بلوغ سعادته». فالخير والشرّ يتحددان تبعاً لتحصيل الفرح أو الألم، ثم إن السعي الإنساني يقوم على الوصول إلى الفرح أو على تحاشي الألم. فالفرح والألم هما معيار كل سلوك. ومن هنا على المبادىء التي تحدد المعايير، أي على القوانين الأخلاقية أن ترتبط بالثواب والعقاب.

«إن الخير الأخلاقي أو الشر هو تبعاً لذلك التوافق أو عدم التوافق بين سلوكنا الإرادي مع قانون نستطيع بموجبه أن نعتمد الخير أو الشر تبعاً لإرادة وسلطة المشرِّع».

أما القوانين الأخلاقية فهي:

ـ القانون الإلهي: إن مقياس الخطيئة والواجب كما كلف الله الإنسان به مباشرة، وهو مقياس يرتبط بالثواب والعقاب في الآخرة.

ـ القانون المدني: حيث تضع الدولة القوانين التي يكلف بها المواطنون، وهي تحدد كيفية المعاقبة على التصرفات.

ـ قانون الرأي العام، أو قانون السمعة، وهو ما يسميه لوك أيضاً بالقانون الفلسفي، ذلك أن الفلسفة هي أفضل متعامل مع ذلك. فهي تحدد معيار الفضيلة والرذيلة، معيار الاحترام والازدراء.

لقد وضع لوك في كتابه «دراستان حول الحكومة» فلسفته السياسية. في الجواب عن أصل تكوّن الدولة استعان لوك كما هوبس، بالفرضية التي تحاول أن تقول بحالة طبيعية وبالقول بالعقد الاجتماعي.

وفي الحالة الطبيعية، وقبل توافق الناس على الدولة سادت حرية كاملة ومساواة مطلقة بين الجميع.

إن للفرد سلطة غير محددة على نفسه وعلى ملكيته، ومع ذلك يخضع كل الناس للقانون الطبيعي، وفي أعلى درجاته نجد حفظ الله للطبيعة التي خلقها.

وهكذا يمنع القانون الطبيعي الإضرار بالحياة وبالصحة وبالحرية والملكية، ناهيك عن القضاء عليها.

من هنا يمكن للحالة الطبيعية، وخلافاً لهوبس أن تكون حالة مسالمة. هذا ما لم يقم به باستمرار بعضهم لمسّهم بالقانون الطبيعي. ونظراً إلى سيادة المساواة بين الجميع، فإن لكلّ الحق في أن يكون قاضياً وله أن يقاضي كل من يتعرض لحالة السلم وله أن يعاقبه.

وبما أنه يمكن للكل أن يكون قاضياً في أمر خاص، فإن ذلك سيؤدي تلقائياً إلى حالة حرب مستمرة، هذا ما لم يكن هناك هيئة عليا يُلقى على عاتقها إصدار الأحكام وتنفيذها. على أن يكون ذلك ملزماً للجميع.

وبهدف تحقيق السلم وبهدف الحفاظ على البقاء ينتظم الناس معاً في جماعة وبموجب عقد اجتماعي، وبموجبه أيضاً يسلمون هيئة عليا حق التشريع والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية.

إلا أن سلطة الدولة لا تنفصل عن القانون الطبيعي، إذ لا بد من احترام جهود الأفراد في حفظ بقائهم واحترام حريتهم وملكياتهم. ثم إن صالح الجماعة من القواعد الملزمة، ولتحاشي خطر الوقوع في الحكم المطلق يصار إلى تقسيم السلطات فإذا قام الحاكم بخرق القانون، فإن للشعب الحق في إزاحته من خلال الثورة.

أما فيما يخص الممارسة الدينية، فقد دعا لوك إلى التسامح من قبل الدولة، إذ يجب أن يكون الانتماء إلى جماعة دينية حراً وميسّراً للجميع، وعلى الدولة أن لا تقحم نفسها في مضمون هذا الانتماء.

وهنا يبدو تبرير لوك للملكية الخاصة من المظاهر المميزة لفلسفته، ففي حالة القانون الطبيعي تسود حالة مشاعية، ومع ذلك وحتى يمكن الانتفاع من خيرات الطبيعة، وحتى تكون هذه في خدمة حفظ البقاء، فلا بد من تملكها، ثم إن التحول إلى الملكية الخاصة يجب أن يقوم على العمل.

فلكل الحق في الملكية، ملكيته الشخصية وما يكسبه بعمله من الطبيعة بحيث يضيف إليها وإلى ذاته شيئاً.

لكن بما أن لكلّ الحق في تكديس أكبر قدر ممكن كما أن بإمكانه أن يستهلك بقدر ما يستطيع، فإن تكوّن الملكيات الكبرى سيكون بادىء الأمر صعباً. إلا أن ذلك سيتغير مع البدء باستخدام العملة، وهذا ما حصل يتوافق مع الجميع. وبما أن ذلك قد سهّل على المرء أن يوظف أكثر مما يحتاج، الأمر الذي أدى إلى تراكم الملكيات، ولا سيما ملكية الأراضي. وصحيح أن العملة واستخدامها قد تمّ برضى الجميع إلا أن ما نتج عنه من توزيع غير متساوٍ في الملكيات يعتبر من وجهة نظر الحالة الطبيعية أمراً مسكوتاً عنه، وليس بالضرورة أمراً قانونياً.

التجريبانية مع بيركلي وهيوم وآدم سميث

لقد استطاع الأول (بيركلي) (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣م) وهو الفيلسوف واللاهوتي والأسقف الإيرلندي في نقاشه لنظريات كل من ديكارت ومالبرنش ولوك أن يقدم نظرية في اللامادية.

ولقد انطلق من فرضية لوك التي تقول إن الأفكار فقط هي التي يمكن أن تكون موضوعات الوعي المباشرة. وهو يميز بين صفتين من الأفكار:

ـ أفكار يمكن أن تتغير بشكل تلقائي وهي بذلك وليدة قوة التخيل عند الذات.

ـ أفكار لا يمكن أن تكون من صنع الذات بشكل إرادي، بل هي إدراكات حسية تؤخذ من الخارج.

وقد جرت العادة على اعتبار الأشياء المادية الموجودة في العالم الخارجي أصل هذا الصنف الثاني من الأفكار. أما بيركلي فقد تصدى لهذه المادية محاولاً أن يظهر أن لا حاجة لافتراض أشياء مادية خلف الأفكار، بل إن وجود الموضوعات ليس إلاّ وجوداً يُدرك بالحسّ.

«أن أقول، إن الطاولة التي أكتب عليها موجودة، فذلك يعني أني أراها وألمسها، فإذا كانت خارج غرفة درسي، فإن باستطاعتي أن أعبر عن وجودها بقولي: فيما لو كنت في غرفة درسي فبإمكاني أن أدركها حسياً أو

بإمكان أي ذهن آخر أن يستحضرها حسياً. . . إن وجود هذه الأشياء يصبح مدركاً بالحسّ فمن الممكن أن يكون لها أي وجود خارج العقل أو خارج الجوهر المفكر، التي تدرك حسياً به».

إن أطروحة بيركلي الأساسية يمكن تلخيصها بما يلي:

«إن وجود الأشياء هو أن تصبح مدركة وإن وجود الذات أن تدرك».

فلا وجود إلا للأفكار والعقل، ولا للمادة، والعقل يتميز عن الأفكار باعتباره المدرك، أي ما تدرك الأفكار. يقوم عمله على الإرادة والتخيل والتذكر والتأكد من العلاقات بالنظر إلى الأفكار (المعاني).

فإن أصل الزعم (بوجود المادة) يعود بنظر بيركلي إلى الافتراض الخاطىء بوجود أفكار مجردة. خلافاً لذلك فهو يؤكد أنه من غير الممكن أن نتصور فكرة دون أن يكون لها دلالة عينية، فلا وجود لفكرة عن الحركة دون أن نرفق التصور لها بشيء بطيء أو سريع، ولا وجود لفكرة الامتداد دون اللون والحجم، أي بعبارة أخرى دون أية صفة حسية.

إن افتراض وجود أفكار مجردة يصبح ممكناً فقط لأن اللغة عامة تعرف استعمال مثل هذه التعابير، والآن تؤخذ الكلمات بدل الأسماء، ونعتقد أن استخدام الاسم للدلالة على الكلي يعني وجوب التوافق مع الوجود الكلي.

وإن افتراض المادة يعني لا أكثر من وجود فكرة مجردة «الشيء لا تحديدات له». وهذا ما لا يمكن تصوره بنظر بيركلي.

فقد أكد بيركلي بقوة على وجود حقيقة خارجية مستقلة عن الذات يمكن أن تكون معطاة بالإدراك الحسّي. وبما أن كل الأفكار تكون في عقل ما، فيجب أن يكون لموضوعات الأفكار الحسية وجود مسبق في عقل آخر يمكن له أن يدركها.

«. . .إن الشجرة الحقيقية الموجودة مستقلة عن عقلي، تصبح مدركة وتعرف وتفهم من قبل عقل الله اللانهائي. . . إن الأفكار التي وضعها صانع الطبيعة في المعاني هي التي نسميها أشياء فعلية، إن لها لذلك قواماً معلوماً ونظاماً وترابطاً ولا يمكن أن تحدث اعتباطاً أو بالصدفة».

فالأشياء بالنسبة إلى بيركلي ليست شيئاً آخر سوى تركيب من الأفكار مدركة عبر الله، وتثار في أذهاننا عند الانفعال. وإن النظام والترابط الذي أقامه الله فيها هو ما نسميه بالقانون الطبيعي. إن حقيقة العالم الخارجي التي ندركها بحواسنا، لا يرفضها بيركلي، بل هو يرفض خصائصها المادية.

فيقول: «إن تكوّن الأشياء التي أراها بعيني وألمسها بيدي موجودة حقاً، إن ذلك لا أشك فيه، وهذا أقل الأمور. وإن الشيء الوحيد الذي أنكره، هو ما يسمّيه الفلاسفة مادة أو جوهراً جسمانياً. وبما أنه لا أثر لفكرة على أخرى، فقد توجب على بيركلي الإقرار بأن الأفكار في الذوات المختلفة، إنما تتكون بطريقة مشابهة، على سبيل المثال. ففي ملاحظة الموضوع نفسه وحتى تتمكن الذوات من التفاهم وحتى تتمكن من ممارسة التأثير في الموضوعات وفيما بينها. فذلك ما يتوضح بالتدخل الإلهي. إذ عليه أن ينسق بين مختلف الإدراكات ومختلف الممارسات انطلاقاً من هذه الفرضية، فإن علينا أن نقول، إن العلم الطبيعي لا يتعاطى مع التأثيرات فيما بين الأمور المادية، بل هو علم يقوم على المراقبة والوصف للقوانين التي تتوافق والنظام الدائم مع الأفكار التي خلقها الله والتي ربطها ببعضها البعض.

إن الهدف النهائي لبركلي عبر نظريته كان تثبيت الأخلاق والإيمان.

أما هدف هيوم (دايفيد) (١٧٠٠ ـ ١٧٧٦م) فقد قام على إدخال طرق البحث التجريبية في العلوم الإنسانية، وهذا يعني الاستناد إلى التجربة والمراقبة، ويمثل هيوم بذلك نزعة تشكيكية معتدلة تناول فيها دراسة قدرات

الإنسان المعرفية بشكل نقدي، فمؤلفه الأساسي الواسع الانتشار هو كتابه «رسالة حول الطبيعة الإنسانية» الذي ألحقه بدراستين قصيرتين حول المعرفة والأخلاق والسياسة والدين.

وعنه قال كانط، لقد أيقظني هيوم من «السبات العقائدي». وإن الموضوع المباشر لتجربتنا ليس إلا مضامين وعينا، وهذه تقسم إلى قسمين:

- الانطباعات والتصورات، والانطباعات هي كل إدراكاتنا الحسية والأخرى الذاتية (من عواطف ومشاعر وإرادة)، كما تدخل صورتها في النفس مباشرة.

أما التصورات فهي نسخ عن الانطباعات التي نملكها حين نتعامل معها بشكل تفكر أو تذكر أو تخيل. إذ تتميز الفئة الأولى منها عن الثانية بدرجة قوتها، كما يتميز الإحساس بالألم عند حصول جرح ما عن الإحساس به حين نذكره فيما بعد، وعن الانطباعات تنشأ التصورات البسيطة وبذلك ليس ممكناً أن نتصور وأن نفكر بشيء لم يسبق له أن كان في وقت ما إدراكاً مباشراً.

ومع ذلك فإن للإنسان القدرة، بما يملك من قوة مخيلة أن يكوّن انطلاقاً من هذه التصورات البسيطة، تصورات مركبة لا تكون من هذا المنطلق انطباعات مباشرة.

أما ترابط التصورات فيتبع قانون **التداعي** الذي يمتاز بنزعة الانتقال من تصور إلى آخر وتبعاً لمبادىء: المشابهة، الاتصال بالزمان والمكان، العلة والمعلول.

ولا يكتسب المفهوم دلالة إلا إذا أعادنا مركب التصورات العائدة إليه إلى الانطباعات، إلا أن ذلك لا ينطبق على المفاهيم الميتافيزيقية لذلك لا بد من إقصائها من الفلسفة.

«وإذا تولد لدينا شك لاستعمال فيلسوف ما لتعبير معين دون ربطه بحسّ معين أو بتصور مناسب، وهذا ما يجري عادة، فما علينا إلا أن نتحرّى عن الانطباع الذي بنى عليه تصوره؟».

أما السؤال الذي يطرح بعد ذلك فيتعلق بالأحكام التي تنبثق عن الإدراك المباشر وعن التذكر. وهنا يميز هيوم بين أحكام ترتبط بالعلاقات بين المفاهيم (عقلية) والأحكام المرتبطة بالوقائع (واقعية).

إذ تنتمي الأولى إلى مجال الرياضيات والمنطق، وهنا يكون اليقين المطلق ممكناً، إذ من غير الممكن منطقياً أن نجد مقابلاً للحقيقة المفهومية ومع ذلك لا تحتوي هذه الأحكام أي تعبير عن حقيقة موضوعاتها. وفي التعبير عن الوقائع قد يكون العكس خاطئاً، إلا أنه يظل دائماً ممكناً من الناحية المنطقية.

أما التعبير عن الوقائع فيستند إلى التجربة في ظل قانون التداعي للتصورات بمساعدة العلاقة بين العلة والمعلول:

يبدو أن كل الأفعال الفكرية التي تتناول الوقائع إنما تقوم على مبدأ العلاقة بين العلة والمعلول:

فإذا ما شاهدت على سبيل المثال طابة بلياردو تصطدم بأخرى، فإن الأثر المنتظر يمكن احتسابه انطلاقاً من الخبرة السابقة. ومع ذلك فإن علاقة العلة بالمعلول هي بالنسبة إلى هيوم ليست ترابطاً ماهوياً بالضرورة، ليكون ملازماً للموضوعات، وبالتالي فلا يمكن التعرف إليه بشكل عقلاني صرف وبشكل مستقل عن التجربة.

«بكلمة واحدة كل أثر هو نتيجة تختلف عن علتها... أما الضرورة فهي شيء يكون في الفعل ولا يكون في الموضوعات».

إننا نقول إن A ترتبط سببياً بـ B حين نكون قد لاحظنا تتابعاً فيما

بينهما بحيث إن فكرة A ترتبط بـ B بالتداعي وهي تلحق بـ B على قاعدة ما جرت عليه عادتنا. وهذا لا يمكننا أن نعطي صياغة لأحكامنا إلا بحسب التداعي المعتاد، وليس انطلاقاً من طبيعة الأشياء. وإن معرفة الأصول الحقة ومعرفة أسباب كل السيرورات تظل خفية على الإنسان.

فإن إحدى أكثر المسائل المعالجة هنا هي مسألة الاستقراء induction، (فهيوم) يقول إنه لا يمكننا أن نستقي العام من الخاص إلا على قاعدة الاحتمال، فحين نرى المزارعة تقوم بتغذية الدجاجة كل يوم، نقول إنها امرأة شجاعة وتحب الحيوانات، ولكن الواقعة ستدحض ذلك حين تقوم بعد مدة بذبح الدجاجة، فالخاص الذي يتكرر هنا لا يمكن أن يكون برهاناً عاماً، وبالتالي فإن علماً يقينياً كما أراده ديكارت ليس ممكناً.

أما المهمة التي أعطاها هيوم لفلسفة الأخلاق فتقوم على شرح القيم الأخلاقية القائمة مستنداً إلى التجربة دون خلفيات تأملية، ويلعب العقل وكذلك الإحساس دوراً في الأخلاق لكن الحساسية الأخلاقية هي الأهم.

«بما أن الفضيلة هي الغاية النهائية لذاتها وللإشباع المباشر الذي تؤمنه والذي تبحث عنه، فعلى هذه الغاية أن تلامس شعوراً معيناً، رغبة داخلية، تفرق بين الخير والشر».

وقد لا يتبع الفرد مصلحته الخاصة وحسب بل هو كائن اجتماعي، ولكونه كذلك فهو قادر على المشاركة بمشاعر الآخرين وبمصالحهم، فهو منغرس في كلية الجماعة. ومن هنا يعتبر التعاطف أساس الأخلاق. فالتعاطف يمكن أن ينتقل عبر المشاعر من شخص لآخر.

لذلك يعتبر التذاوت الضروري للقيم الأخلاقية ممكناً ومبرراً، ينشأ الحكم الأخلاقي في حين يكون لإقرار أو لإنكار ممارسة ما، الحق أن تكون نافعة للعموم.

ويمكن بلوغ ذلك عبر تجريد أحوال محددة وعبر تصحيح الأعمال المتحزّبة التي تنبثق عن مصالح خاصة، فهكذا ينشأ داخل المجتمع مقياس قيمي عام ومتسامٍ. وفي الفلسفة السياسية يرفض (هيوم) نظرية الحق الطبيعي العقلاني كما يرفض نظرية العقد.

وإن الاحتكام إلى نظام القانون يصبح ضرورياً بسبب الشحّ في الخيرات التي يكون الإنسان بحاجة إليها.

ولأن الإنسان قد تميز بجهد خاص يقوم على الاحتفاظ بما استطاع تحصيله ذات مرة.

ومن هنا ضرورة النظام الذي يؤمن السلم والأمان ويكوّن خضوع الفرد، لأنه وإن كان عليه في بعض الأحيان أن يتحمل مساوىء هكذا نظام، إلا أنه عامة ما تكون الفائدة منه أكبر من عدم الخضوع.

إن الشروط اللازمة للحفاظ على نظام الدولة هي فضائل العدالة والإخلاص. وهنا أيضاً يلعب التعاطف دوراً هاماً، وبسببه ينتظم الفرد من أجل صالح الدولة ككلّ.

لقد أراد هيوم في بحثه النقدي لفلسفة الدين اكتشاف كيفية نشوء التصورات التاريخية المختلفة حول الله والتساؤل عن مدى متانتها. فالدين لا يعني بالنسبة إليه دلالة على ظاهرة ذات أصل متعالٍ، بل هو نتاج الفكر الإنساني.

يكمن أصل الدين في المعطيات النفسية وبخاصة الخوف والأمل اللذين ينبعان من وعي الكائن بالضعف وبعدم الأمان.

ففي الأساس كانت معظم الديانات تقول بتعدد الآلهة، وللإنسان نزعته في إسقاط صفات على الأشياء أو على الكائنات الحية الأخرى التي تكون بذاتها أليفة له، وفي ضوء ذلك:

يرى في الطبيعة قوى تعمل، وهي تشبهه إلا أنها تفوقه قوة، وهكذا يقوم بتأليهها.

أما الانتقال إلى التوحيد فقد تمّ أول الأمر لا بناء على أسباب عقلانية بل نظراً إلى الحاجة في الوصول إلى تأليه محلي يكون الإنسان على ارتباط به، يعلي شأنه بالنسبة للآخرين ويجد عنده حماية خاصة.

أما التوحيد فقد ترافق مع تزايد عدم التسامح، ومع مرور الزمن أصبح مفهوم الله أكثر تجريداً وأكثر عقلانية، وبذلك يتجاوز قدرة العامة على الإحاطة به ما أتاح ازدهار الإيمان بالغيب. وقد رفض هيوم في كتابه «حوارات حول الدين الطبيعي»، الأدلة العقلية على وجود الله متعرضاً لها بالنقد الحاسم، إلا أن هذه الانتقادات تُعتبر في الوقت نفسه تحليلاً أساسياً لنظرته إلى العالم.

لكن آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م)، فقد شدد على ارتباط التقييم الأخلاقي بالمشاعر. وهنا يأخذ التعاطف دوراً مميزاً، فعبْره نحاول نحن (الضعفاء) الشعور بما شعر به الآخر يتم ذلك بأن نفتكر بعقلنا ما كان يفتكر به لو كنا مكانه.

ويمكن الإقرار بالتصرفات والمواقف أخلاقياً إذا أتيح لنا أن نتعاطف مع شعور من يصدر عنه السلوك.

وهذا يعني أن يحسّ بتناسبها للغرض بحيث نشعر نحن الشعور نفسه إزاءه، وإن المشاعر التي هي نتائج لتصرفات يمكن أن تكون موضوعاً للتعاطف.

وبإمكاننا أن نقيّم سلوكنا الخاص عندما نتساءل، هل سيقوم متفرج محايد بالتعاطف مع الحوافز التي دفعتنا للقيام بتصرفنا.

عبر التجريد والتعميم يمكن الانتقال من القبول أو عدم القبول الفردي

لسلوك ما إلى معيار أعلى للأحكام الأخلاقية التي تواجه قبولاً عاماً من الجميع.

وقد نال سميث شهرة خاصة عبر أبحاثه حول طبيعة الثروة العامة وأصلها، والتي تعتبر من كلاسيكيات الاقتصاد الوطني. فهو يفترض أن مصالح الفرد الخاصة من أجل تحسين وضعه وهذا ما توجبه مبادىء محفزة كامنة في الطبيعة (غائية) ستؤدي إلى توسع الرخاء الاجتماعي بشكل عام، خاصة إذا ما أتيح لهذه القوى أن تنطلق دون معوقات، ومن هنا فهو يرفض الإجراءات الموجهة في الاقتصاد.

«إذ يعتقد كل إنسان أنه يتبع مصلحته الخاصة، أما بالفعل فإن رخاء الاقتصاد القومي سيشهد بذلك وبشكل غير مباشر أفضل ما يمكنه، فالفرد سيجد نفسه هنا منقاداً بيد لا يراها كي يتبع هدفاً لم يكن قد توخاه على «الإطلاق» فلا قوام لأسس الرخاء إلا في العمل، فالعمل هو يحدد أيضاً قيمة السلعة. أما قاعدة الإنتاجية فتستند إلى نزعة التبادل عند الناس وعلى توزيع العمل.

زمن النور الفرنسي مع
باسكال وفولتير ومونتيسكيو، فيكو، روسو

يعتبر بليز باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢م) رياضياً وفيزيائياً عبقرياً، وقد تأثر بشكل مباشر بعقلانية ديكارت، وبعد تجربته الفلسفية الدينية (١٦٥٤) وإعلان اهتدائه كما سجل ذلك في «خواطره»، نذر حياته بشكل كامل لخدمة الإيمان.

«إله إبراهيم وإله إسحٰق وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء».

فقد تخلى عن التجريد الديكارتي لصالح الوجود الديني الوحيد، والتزم بمذهب الجنسينية، وهو تيار ديني متشدد جداً يقوم على نظرية النعمة الإلهية.

أما الكتاب الذي صمم وضعه فهو تبرير أو دفاع عن المسيحية بشكل أفكار، وقد وصلنا بشكل مقتطفات، وفيه صوّر اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، وإذا كان مجال العقل يطال فقط ما هو نهائي، فإن القلب سيكون الهيئة الخاصة التي تناط بها المعرفة.

«نحن لا نعرف الحقيقة بالعقل فقط بل بالقلب أيضاً؛ وبطريق هذا الأخير نتعرف إلى المبادىء الأولى».

مثل هذه المبادىء الأولى (تعيين العالم الخارجي المكان والزمان. . .) يمكن أن نتأكد من قبل العقل ولكن بشكل لاحق. وإن الروح يوجهه القلب هو «روح الرهافة» أما الروح الذي يربط بالعقل فهو روح الهندسة.

وعلى النوعين أن يعملا معاً، ذلك أن الرياضي يكتفي بالتحديدات وبالمبادىء، أما الروح الرهيفة فتقتصر على الحجج العقلانية، أما مأثرة العقل فهي تقوم بالتالي على التحديد الذاتي: وعلى القلب أيضاً أن يتخذ القرار الحاسم مع الإيمان أو ضده، وقد رأى باسكال في ذلك تعبيراً عن رهانه.

في اتخاذ القرار بوجود الله أو بعدم وجوده. وإن الإنسان حين يراهن على وجود الله فهو يضع النهائي (وجوده الذي لا أهمية له ليربح اللانهائي).

وبمجرد اتخاذ هذا القرار الحاسم، فعلى الإنسان أن يؤسس حياته بتواضع في الله. هذا هو المخرج الباسكالي من شقاء الوجود. فالإنسان بنظره كائن وسيط، بروحه هو تقريباً ملاك، أما بضعته فهو تقريباً حيوان. «إن الإنسان ليس إلا قصبة، إلا أنه قصبة تفكر».

ويُعتبر فولتير الذي عاش بين (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م) دون شك من أبرز من مثَّل عصر النور في فرنسا. وقد شملت مؤلفاته النقد اللاذع والروايات والدراما والأعمال التاريخية إلى جانب الرسائل، ومنها ما أصدره أحد الناشرين وفيها تعبير عن التزامه السياسي وهي (رسائل كتبها إبّان إقامته عند فريديريك الكبير وهي مؤلفات تشهد لما لأفكار عصر التنوير من أثر بالغ).

ومن الناحية الفلسفية نجده، شأنه شأن العديد من معاصريه قد تأثر بقوة بالفكر الإنكليزي. «ففي الرسائل الإنكليزية» يمتدح فولتير الصفة التقدمية التي وجدها في الفلسفة وفي السياسة الإنكليزية. وقد استلهم

فولتير الكثير من (لوك)، كما أخذ من نيوتن، وهو مثلهما يتابع الحملة ضد الدغمائية من أجل حرية البشر.

ومتابعة منه للنموذج الإنكليزي ذي التوجه التجريبي، هاجم فولتير الأحكام المسبقة وخاصة ما تقدمت به الفلسفة العقلانية، ويقول:

«علينا أن نضع في نهاية كل فصل من فصول الماورائيات هذين الحرفين (N.L)، إن ذلك غير واضح».

أما هجوم فولتير للطابع الدغمائي في الأديان فقد اتسم بالعنف الشديد، إذ رأى في ذلك أصل عدم التسامح الذي يخلق الحرمان من الحرية والاضطهاد والظلم. أما شعار معركته فكان: «اقضوا على السافل» «والكنيسة في الحالة هذه».

إذ يعتبر أن معظم الديانات التاريخية مجرد خرافات ويجب أن تستبدل بديانة عقلانية تحبذ الأخلاق.

«من الأخلاق نستدل على وجود الله، أما صفاته وهي مضمون العقائد الدينية فتظل غير خاضعة للمعرفة». ويقترب فولتير بقوة من موقف توحيدي، إذ يرى أن الله هو خالق النظام الطبيعي، إلا أنه لا يتدخل إطلاقاً في هذا النظام، وبموقفه هذا يعبر تماماً عن الموقف السائد في عصر الأنوار!.

«لو لم يكن الله موجوداً لوجب اختراعه، إلا أن الطبيعة بكاملها تدعونا قائلة، إنه موجود».

ولقد كانت الموسوعة كعمل ما كأنه فولتير. بعد النموذج القاموسي الذي وضعه بيار بايلي، وكان ناقداً للماورائيات وللدين، وتعتبر الموسوعة من أهم الأسلحة في عصر الأنوار، إذ ساهم بإصدارها وعلى مدى الأعوام الواقعة بين (١٧٥١ ـ ١٧٨٠م) العديد من العقول التي لاقت تقديراً كبيراً إذ ظهر منها ٢٨ جزءاً...

ومن أهم المساهمين فيها:

ـ دنيس ديدرو، وهو فيلسوف وفاقي وكاتب لامع، وقد تحول من التوحيد إلى الحلولية ويعتبر ديدرو بصفته كاتباً وناشراً والمحرك للموسوعة.

ـ جان لي روندالمبير، الذي أسهمت مقدمته للموسوعة في إكساب المشروع شهرة واسعة، وكفيلسوف يُعتبر من أوائل القائلين بالوضعية.

ـ البارون بول دولباخ، والذي يعتبر مفكراً ملحداً، وقد مثل في الفلسفة نزعة حسية حتمية.

أما شارل دي مونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م)، قد نال شهرته عبر نقله روح فكر التنوير إلى النظام الاجتماعي وإلى القاعدة التي يقوم عليها القانون.

ففي الرسائل الفارسية (١٧٢١) انتقد مونتيسكيو بشكل غير مباشر الأوضاع في موطنه فرنسا، شأن فولتير فقد اعتبر أن المجتمع الإنكليزي مجتمعاً يستحق أن يُقلَّد.

أما كتابه الأساسي «روح القوانين» (١٧٤٨) فيستلهم النماذج الإنكليزية بشكل خاص ولا سيما لوك.

ونقطة الانطلاق عنده هي المقارنة بين الشروط القاعدية لمجتمع ما مع آلته القانونية انطلق من فكرة الحق الطبيعي، ما يعني أن القانون الوضعي لم يؤسس كي يمنع حالة طبيعية محاربة، بل إن ثمة نقاط استدلال طبيعية يعتبرها مونتيسكيو بمثابة طبيعة الأشياء ومنها يستدل على روح القوانين: «ثمة عوامل متعددة تحدد الإنسان ومنها تتكون روح عامة».

هذه العوامل هي المعطيات الطبيعية:

ـ إن للأرض أثرها في الدستور، فالإقليم الواسع جغرافياً يكون أكثر ميلاً إلى القبول بدستور ملكي. أما الإقليم الأصغر فيكون أكثر قبولاً

للديمقراطية. أما المناخ فيؤدي من ضمن أمور أخرى إلى ثبات أكبر في النظام القائم، كلما كانت المناطق المناخية أكثر حرارة.

- يضاف إلى ذلك عوامل اجتماعية وتاريخية أخرى كالأديان والآداب والتاريخ، النمط الاقتصادي وبخاصة أيضاً مبادىء الحكومة. ومع ذلك فإن هذه العوامل كلها لا تؤدي بالضرورة إلى وضعية قانونية محددة.

ولقد ميّز مونتيسكيو بين أشكال ثلاثة في الحكم، بحيث يكون كل شكل قائماً على مبدأ معين.

- الطغيان ويقوم على مبدأ الخوف.

- الملكية وتقوم على الشرف.

- الجمهورية والتي قد تكون ديمقراطية أو أرستقراطية وهي تقوم على الفضيلة. ويكون نمط الحكم، جيداً إذا كان معتدلاً، إذ حينها فقط يمكنه ضمان الحرية، وهذه لا تتأمن إلا بقدر ما يمارس الحكم الحدّ من السلطة على نفسه، هذا وقد أوصى مونتيسكيو بتقسيم السلطات إلى:

- سلطة تشريعية: عليها أن تراقب السلطة التنفيذية وتتكون من مجلسين: مجلس أعيان الذي يراقب والمجلس الأدنى الذي يشرّع.

- سلطة تنفيذية وتملك حق النقد تجاه التشريعية.

- سلطة قضائية ويجب أن تفصل كلياً عن السلطة التنفيذية. ففي إيطاليا، انطلق جيام باتيستافيكو (١٦٨٨ - ١٧٤٤م) في محاولة دؤوب ليجعل من التاريخ حقل معرفة إنسانية أصيلاً، ففي مؤلفه الأساسي «مبادىء علم جديد عن الطبيعة المشتركة بين الشعوب، انطلق من أطروحة أن المعرفة تعني أن تعرف الكيفية التي بها يتولد الشيء وبذلك نكتسب معرفة مميزة من الأشياء التي قمنا نحن أنفسنا بخلقها (المعرفة باعتبارها حالة - حدث). من هنا يستنتج فيكو أن الثقافة هي حقل نشاط الذهن الإنساني.

وإن المعرفة ممكنة في الرياضيات، حيث ترتبط المفاهيم بالإنسان. أما نتائج الفيزياء فهي احتمالية فقط.

نتيجة لذلك يحاول (فيكو) أن يجد القوانين العامة في التاريخ؛ والهدف هو التاريخ المثالي الأزلي. وفي هذا الإطار يصادف ما يعرف بالمعنى العام، بالإيطالية semso: comune، فالشعوب جميعها تتوافق منفصلة عن بعضها البعض الآخر على أفكار رئيسة: وهذا ما يظهر وجود استعداد عام يمتاز به الذهن البشري، أساسه العناية الإلهية، ثم إن بنية التاريخ ستعطينا إذاً بعض المنافذ على بنيته الطبيعية الإنسانية. لكن عدّة فيكو فهي قبل كل شيء اللغة وكيفية تواترها، فعلم الاشتقاق (تاريخ الكلمات) والمستودع الهائل المكون من الأساطير ومن الشعر، كل ذلك شاهد على التطور التاريخي، وهذا ما يتمظهر عبر مراحل محددة:

«تتميز الشعوب أول الأمر بالفظاظة ثم تكون قاسية وبعد ذلك تتحول إلى اللطافة ثم إلى الرهافة وأخيراً تصبح فاسدة».

أما صعود الشعوب فيعرف درجات ثلاثاً:

١ ـ عصر الآلهة: وتكون السلطة بكاملها بيد الآلهة وبيد الأديان، ويمتاز البشر في هذه المرحلة بالخشونة وتكون لغتهم مجسمة (كالهيروغليفية).

٢ ـ عصر الأبطال: وأخلاق أبناء الآلهة القاسية هي التي تسيطر على الناس أما لغتهم فتتحول إلى الشعر

٣ ـ عصر الإنسان: وقد وصل إلى مرحلة الوعي الكامل لذاته، وهنا يتحرر الإنسان من عبادة الآلهة ومن عبادة الأبطال، فيكتسب الثقة بقدراته الخاصة ويعبر عن ذلك بلغة النثر. وأخيراً يضيع المجتمع نفسه وسط الكماليات، ويؤدي هبوط المجتمع إلى الدمار، ومن ثم تبدأ عملية صعود

جديدة. وبعد سقوط الإمبراطورية الرومانية بدأ الصعود مجدداً مع البرابرة، وهذا ما أدى إلى الانتقال من التيوقراطية إلى عصر الإقطاع البطولي في القرون الوسطى وأخيراً إلى حضارة عصر النهضة.

ويحضرنا روسو، جان، جاك (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) حيث يحتل موقعاً انتقالياً وسط حركة التنوير:

فهو من جانب أول قد رفع الصرخة باتجاه الحرية، ومن جانب آخر فهو الممهّد لحركة الاعتراض الرومانسية ضد التنوير:

إذ يفترض روسو وجود حالة طبيعية في البشر، ووسط هذه الحالة يعيش الإنسان متوحداً بقوة مع النظام الطبيعي، مستسلماً كلياً لشعوره، خلافاً لذلك فقد أضحى التفكير مصدراً للشر الاجتماعي وسبباً لانفصام الإنسان عن ذاته. ومن هنا يخيل إلينا:

«أن حالة التفكير هي حالة تعاكس الطبيعة والإنسان الذي يتأمل ويفكر هو حيوان متدنٍ عن نوعه».

إذ يعتبر روسو أن شعور حب الذات هو الشعور الأساسي ومنه تشتق المشاعر الأخرى ولا سيما الشفقة، وانطلاقاً من معطيات ومن علاقات طبيعية تنبثق نظم اجتماعية بدائية دون أن تجرح، ومع ذلك، مشاعر المساواة والحرية السائدة، ومع تطور الثقافة (اللغة، والعلم، الفن)، ومع تطور الأشكال الاجتماعية الطبيعية تنحل المساواة الطبيعية.

ويتحول شعور حب الذات الشعور الأصيل الطيب إلى حب خاص.

أما القطيعة الأساسية فقد تجلت في إدخال تقسيم العمل والأخذ بالملكية الخاصة، ذلك أن علاقات التملك قد أدخلت الناس في معركة المضاربات ولقد فرضت الثقافة السلاسل على الناس، تساعدها القوانين في ذلك.

«والتي فرضت على الضعفاء قيوداً جديدة، وأعطت الأغنياء قوة جديدة».

ولقد أسهم العقل وكذلك العلم في إضعاف الشعور الطبيعي تجاه الأخلاق، وأن الكماليات تجعل الإنسان ضعيفاً وقد جعله التصنع غير أمين.

وتجاه ذلك كله يطرح روسو مثاله القائم على الحرية. أما الطريق فيتمثل في نموذجه التربوي.

ففي كتابه «أميل» (١٧٦٢) يعرض للتربية التي يتبناها بشكل نموذجي: على التربية قبل أي شيء آخر أن تمنع وقوع التلميذ تحت تأثير المجتمع السيئ.

وهدف (روسو) هو تنشئة القلب والطريق إلى ذلك يكون باعتماد «تربية سلبية». فعلى المربي أن لا يغرس فيه عقائده، كما هي الحال في التربية المعاصرة لروسو، وهذا ما كان مجالاً لانتقاده بل على الولد أن يتعلم بنفسه انطلاقاً من تجاربه، وعلى التربية أن تتكيف من أجل ذلك مع تطور الولد.

وهكذا يبرز روسو في القسم الأول كيفية محافظة الولد على استقلاليته، وأن يتعلم من معاشرته للأشياء بالذات، إبّان فترة الشباب على التلميذ أن يتعلم الفن والأدب والدين مع الأخذ بالحسبان حاجات المجتمع، وعلى المعلم أن يسعى إلى تأمين محيط سليم يتيح للولد أن يتفتّح فيه فيزيائياً. ثم إن تعلم حرفة يدوية يجب أن يكون أيضاً ملازماً لبداية حياة سهلة وسعيدة، تماماً كقراءة أول كتاب «روبنسون كريزوي لمؤلفه ديغو».

أما الطريق الثاني الذي طرحه روسو من أجل استعادة الحرية، فكان

عبر فلسفته الاجتماعية والسياسية، والفكرة الأساسية عنده هي فكرة العقد الاجتماعي (١٧٦٢) الذي يخضع له جميع أعضاء الجماعة:

«يضع كل منا بتصرف الجماعة، شخصه وكل ما هو موجود ليكون في ظل قيادة الإرادة العامة العليا».

وبخضوعه للإرادة يحفظ الفرد حريته والمساواة مع الجميع، إذ إن الإرادة العامة تتضمن أيضاً إرادته الخاصة. وهكذا فلا يخضع الفرد إلا لقانونه الخاص. وإن التخلي عن الحرية الطبيعية قد سهّل الوصول إلى الحرية المدنية. وبما يشبه نقل الملكية الخاصة: فإن الانضمام الفعلي للكل هو ما يؤمن أولاً الملكية الشخصية القانونية، إذ يصبح الملاك بمثابة المريدين للصالح العام.

ومن العقد الاجتماعي تتولد السيادة الشعبية. فالقوانين لا تصبح قوانين صالحة إلا إذا كان إصدارها قد تمّ بالتوافق مع الإرادة العامة، وإلاّ فلا تكون إلا قرارات فردية.

وأخيراً لا بد من تمييز الحالات التي تتمكّن فيها إرادة خاصة من فرض نفسها، ذلك أن التمايز عن إرادة الكل (مجموع الإرادات الفردية) لا يغيِّر شيئاً من صلاحية الإرادة العامة التي تظل المعيار الأعلى. إذ تتمظهر إرادة الشعب عبر القوانين على أن يُناط تنفيذها بالسلطة التنفيذية.

«من هنا نرى مباشرة دون أن يكون لنا حاجة إلى الانتظار لمن يعود الحق بالتشريع، وإن ذلك يتقوّم في فعل الإرادة العامة، وعمّا إذا كان رئيس الحكومة فوق القوانين، ذلك أنه أحد أعضاء الدولة.

وعمّا إذا كان بالإمكان أن تكون القوانين غير عادلة إذ لا أحد بإمكانه أن يكون غير عادل تجاه نفسه، وعمّا إذا كان بالإمكان أن يكون الفرد حراً وخاضعاً للقوانين في آن واحد، إذ إن القوانين ليست إلا سجل قراراتنا

الإرادية. ويعتبر روسو أن الديمقراطيات الصغيرة هي الأكثر تأهيلاً لتكوين تجمع شعبي. هذه الديمقراطيات هي الأجدر بتحقيق مثال الدولة. إذ يجب أن يكون المواطنون أصحاب طباع سهلة وأن يكونوا متساويين قدر الإمكان بنظر القانون ومن حيث الثروة أيضاً. كما لا بد من وجود ديانة مدنية مشتركة، على أن تشمل عقائدها الوضعية القليلة العدد ما تتميز به القوانين وما يتميز به العقد الاجتماعي من قداسة.

إطلالة شاملة على المثالية الألمانية

مقدمة

على خلفية تاريخية، نلاحظ أنه قد تطورت المثالية الألمانية، قد قامت على التحضير للثورة الفرنسية وعلى مسارها وعلى نتائجها، هذا إلى جانب فترة حكم نابليون وحروب التحالف، الاحتلال الفرنسي وحروب التحرير وأخيراً مؤتمر فيينا وما أعقبه من نتائج.

لقد بدأ أول الأمر أن أفكار التنوير في العقل والحرية قد تحققت في الثورة، وهذا ما أتاح الإعجاب المتحمس لها من قبل الأوساط الألمانية المثقفة، إلا أن هذا الموقف قد تغيَّر بشكل عميق بعد أن تحولت الثورة على الإرهاب.

لقد أسهم الوضع التاريخي بيقظة الوعي الوطني الألماني (ونشير هنا على سبيل المثال إلى خطابات إلى الأمة الألمانية التي وضعها (فيختة) عام ١٨٠٦). فالشعور الوطني هذا قد توجه في ألمانيا توجهاً ثقافياً محضاً.

فقد ازدهر الأدب إبان فترة (فيمار) الكلاسيكية والرومانسية. كما أن الإصلاح التربوي الذي اقترحه وليم فون هومبولت إلى جانب تأسيس جامعة برلين والإصلاحات السياسية التي أدخلها كل من شتاين وهاردنبرغ

(تحرير الفلاحين ١٨٠٧ على سبيل المثال) كل ذلك فقد جعل من بروسيا دولة حديثة.

أما أبرز ما جاء في مضمون مؤتمر فيينا فكان استعادة الأوضاع لما كانت عليه عام ١٧٩٢، وقد وضع حداً للأفكار الليبرالية، كما أن مقررات كالرسباد قد جعلت من ملاحقة الديماغوجيين هدفاً لها.

وقد وضع إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) قواعد المثالية الألمانية. أما جوهر أعماله فقد شكلته كتبه النقدية الثلاثة. وإلى جانبها نجد مؤلفات أخرى تناولت موضوعات متعددة، وبخاصة مسألة التنوير ومسألة التربية إلى جانب كتاب صغير تناول فيه مشروع السلام الدائم. وقد كان كانط في أعماله ما قبل النقدية متأثراً بالفلسفة الأكاديمية السائدة في عصره (ليبنتز وولف على سبيل المثال). . أما في كتابيه «تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء (١٧٥٥)»، فقد حاول أن يرسي نظرية كوسمولوجية على أسس الميكانيكا التي وضعها نيوتن.

ولقد أيقظ هيوم كانط من سباته (الدوغمائي). أما روسو فقد علّمه كيف يبدي شكّه تجاه العقل.

ولقد مارس كانط النقد تجاه جميع قدرات العقل، بما في ذلك الحسم حول إمكانية إرساء الماورائيات أو عدم إمكانية ذلك بالمطلق، كما تناول تحديد مصادرها ومدى اتساعها وحدودها.

هذا ما قام به في كتابه «نقد العقل المحض» الذي أتبعه بـ«نقد العقل العملي» ثم بـ«نقد ملكة الحكم».

ولقد رأى يوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م) في المسلمة الكانطية «الشيء في ذاته» تنافراً أراد أن يتجاوزه. من هنا حاول أن يفهم «اللا ـ أنا» التي تناقض العقل كموضوع للمعرفة باعتبارها طرحاً للأنا

المطلق، أي باعتبارها صادرة عن نشاط الأنا الحرّ. وفي بداياته استلهم فريدريش ولهلم جوزف شلنغ (١٧٥٥ ـ ١٨٥٤م) فيخته، إلا أنه انتقل بعد ذلك ليحاول تطوير فلسفة في الطبيعة.

وقد قاده السؤال حول وحدة الموضوعات إلى موضع تصور حول فلسفة الهوية، وفيها يبدو المطلق بمثابة نقطة لا مبالاة بالنسبة إلى التناقضات، أثارت وجهة النظر هذه النقد من جانب هيجل بعبارات ما زالت مشهورة «هذه المعرفة، وحيث يتساوى كل شيء في المطلق أو إعطاء المطلق لليل حيث جرت العادة أن نقول كل البقرات سوداء ـ فإن هذا يوازي سذاجة الفراغ في المعرفة».

أما فلسفة شلنغ فقد أصبحت بعد ذلك أكثر قرباً من الباطنية المستندة إلى التصوف منها إلى الرؤية الحدسية.

أما جورج هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) فقد درس في كلية اللاهوت في توبنجن في الوقت نفسه مع شلنغ وهولد راين.

«أما مثاليته المطلقة فقد كانت قمة المثالية الألمانية ونتيجتها. إذ تمثل المعرفة التي يكونها الذهن عن نفسه أساس النظام التأملي عند هيجل، وقد أدخل فيه مادة معقدة جداً ومتنوعة استقاها من جميع مجالات المعرفة من الدين، القانون والتاريخ.

وقد أثار هذا التأكيد القوي على دور العقل ردود فعل نقدية عند بعض المفكرين الآخرين.

وقد أشار يوهان جورج هامان إلى تاريخية العقل بحكم ارتباطه باللغة، مؤكداً بشكل قوي على دلالة الإدراكات الحسية. أما مصدر اليقين عنده فمردّه إلى الإيمان.

كذلك رأى فريدريش هينريش جاكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩م) في الإيمان

المعبّر المباشر إلى الواقع. فنشاط الفاهمة لا يوصل إلى المعرفة بل الشعور والعقل اللذان يتصورهما بمثابة قدرة إدراك تتجاوز الحسي إلى الكلية.

أما يوهان غوتفريد هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) فقد رأى في الإنسان أول المتحررين في الخلق. فحريته وانفتاحه على العالم، قد أتاحا له أن يخلق طبيعته الخاصة بنفسه، إلا أن عليه في الوقت نفسه أن يحصل الإنسانية بالتربية. فاللغة خاصة هي التي تعطي الإنسان وضعه المميز وهي الوسيط من أجل اكتسابه لوعيه.

وقد أثار جاكوبي في كتابه «أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية» فكرة تطور الإنسان باعتباره التطور نمواً عضوياً باتجاه الإنسانية، مع التأكيد على وجوب فهم مختلف الشعوب انطلاقاً من ثقافتها الخاصة بها.

إن الفيلسوف إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) ولد وتوفي في كونسبرغ، ويعتبر كتابه «نقد العقل المحض» اختصاراً يشار إليه بـ(Krv) من النصوص التي صنعت العصر الحديث، وقد صدر هذا الكتاب بطبعتين مختلفتين ظهرتا على التوالي عامي ١٧٨١ و١٧٨٧ (يشار إليها بـA وB)، وبشكل أكثر سهولة عرض كانط نظريته عام ١٧٨٣ في كتابه «تقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة». وهي تتضمن تصوراً نقدياً لإمكانية المعرفة الإنسانية. والسؤال الأساسي فيها:

«كيف يمكن للقضايا التأليفية القبلية أن تكون؟».

وبذلك سعى كانط إلى تأسيس الأحكام التي لا تبنى على الخبرة (ما بعدياً).

ومثل هذه الأحكام يجب أن لا تكون تحليلية، فالحكم التحليلي لا يوسع الحامل، بل هو يطرحه فقط. وتبعاً لذلك يعتبر الحكم التالي: «إن الدائرة مستديرة، حكماً تحليلياً، لأن الاستدارة موجودة ضمناً في الدائرة،

أما بالمقابل فإن الحكم ٧ + ٥ = ١٢ هو حكم تأليفي، فالحكم الماقبلي ١٢ هو حكم غير متضمن لا في العدد (٧) ولا في العدد (٥).

وتعتبر الأحكام التأليفية الماقبلية بمثابة مبادىء موجودة في جميع العلوم النظرية.

وإن السؤال عن إمكانياتها في الماورائيات يحسم السؤال عن إمكانية الماورائيات في العلم. ولقد أراد كانط أن يوفق بين تلقي ملكة الحساسية (وهي تتكثر فقط) مع عفوية العقل.

وتعتبر التجربة الحسية والتي بإمكانها أن توسع المفاهيم بالنسبة للعقلانية بمثابة فكر غير قابل للتحديد. أما التجريبية فهي تستمد كل شيء من التجربة، وبالتالي فهي تتجاهل عفوية العقل.

أما الحلّ فقد وجده كانط في التحول الكوبرنيقي للميتافيزيقيا. وإن المعرفة لا تتجه إلى الموضوعات بل هي الموضوعات التي تتجه إلى المعرفة، وعبر هذه المثالية المتعالية رفع كانط العقلانية والتجريبية في الإشارة إلى محطات المعرفة، يقول كانط:

«هكذا تبدأ كل معرفة إنسانية مع المشاهدة، من ذلك تنطلق للمفهوم لتنتهي بالأفكار». وهذا ما يحدد أيضاً بناء النقد.

ويبحث الجزء الأول: «الإستطيقا المتعالية»، ما قبلية المشاهدة أو المعاينة، بالنسبة للمكان والزمان، سمة المعاينة هي التالية: لا يمكن لكل منهما (الزمان والمكان) أن ينتمي إلى «جزر» معرفة العقل، فالمكان يجب أن يكون في أساس كل المعاينات.

ولا أستطيع أن أتصور شيئاً دون أن أتصور بُعداً مكانياً. كما لا يمكنني أيضاً أن أتصور المكان مجزّءاً أو أن أتصوره غير موجود. وبالتالي فإن المكان يجب أن يكون ما قبلياً بالنسبة لإدراكاتنا الحسية. من هنا يمكننا تصور هندسة محضة.

كذلك لا يمكننا استخراج مفهوم الزمان من القوى الحاسّة، فبدونها ليس ثمة إلا الديمومة وتالياً لا يمكن تصور شيء، ويعتبر الزمان صورة الحس الباطن، هذا يعني أن تصوراتنا تجد تراتبيتها داخلة.

وبالنسبة للزمان والمكان كليهما نسجل ما يلي:

ـ الواقعية الآمبرية: وتمثل مصداقية الموضوعية بالنسبة إلى جميع الموضوعات التي يمكن أن تعطى لحواسنا على الإطلاق».

ـ مثالية استعلائية، فهما ما لا وجود لهما كتحديد للأشياء بذاتها بل كشروط لإدراكنا. ومن هنا تأتي النظرية القائلة بالمثالية الاستعلائية «إن كل ما ندركه في الزمان والمكان... ليس إلا ظاهرات أو مجرد تصورات. وفي تحليل المفاهيم يبحث كانط في عناصر العقل المعطاة ما قبلياً، ويطلق عليها اسم المقولات، إذ يمرّ هذا التسويغ بمرحلتين:

القسم الأول والذي يتأتى من صور الحكم اللازمة للمنطق التقليدي ذلك أن مهمة العقل أساساً إعطاء الأحكام.

يجد ما يعرف بالتسويغ الاستعلائي الثاني أساسه في الوحدة التأليفية لما هو مختلف في الإبصار». فكل تجربة إنما تقع ضمن نظام موحد، وشرط هذا النظام المقولة: فهي تجعل التصور المعطى المتنوع ضمن إبصار ما. وإن شرط وظيفة التوحيد هذه إنما هي «الأنا أفكّر».

وهو أيضاً مصدر المفاهيم التي هي ما قبلية والتي تقوم وظيفتها على إضفاء الترابط، إلا أن هذا المفاهيم تبقى فارغة. طالما ينقصها الأساس الذي يقدمه الحدس، فالمعرفة هي تالياً استخدام المفاهيم بالخبرة.

فالمقولات ضرورية إذاً من أجل تنظيم التجارب والخبرات في وحدة الذات. أما موضوع التجربة فهو يمكن في ما يمكن أن نضعه في هذا النسق. وإن مجمل هذه الموضوعات هي ما يسميه كانط «بالطبيعة»، والتي يعتبر العقل مع مقولاته بمثابة الواضع لقوانينها.

ففي تحليل المبادىء (نظرية ملكة الحكم) يبحث كانط في العناصر التي تجمع المفاهيم مع الإدراكات الحدسية، فالحدوس يجب وضعها ضمن المفاهيم العامة، يطلق كانط اسم ملكة الحكم على ما يجعل مثل هذه العملية عملية ممكنة، وهذا ما يتحقق أولاً في الترسيمية:

وهو يقوم في حمل مضمون حسّي على تصورات الفهم وذلك بالقدر الذي يطور فيه الوعي أهدافه عبر التواصل التأملي.

وفي مجال نقد العقل المحض كأبرز مؤلف لدى الفيلسوف كانط، لا بد من وضع رسمية واضحة للمقولات، حيث يعتبر العدد أساس مقولة الكم أو مقدار الزمان وأن الكيفية تقوم تبعاً لدرجة مضمون الزمان بدءاً من الحقيقي إلى غير الحقيقي وإن رسم الإضافة فيقوم لنظام تعاقب الزمان (الديمومة والتعاقب والتقارن).

أما رسم الجهة فيتحدد بالزمان بذاته، فإذا كان الشيء في زمان ما فهو ممكن. وإذا كان في زمان محدد فهو ضروري دائماً.

يلي ذلك نظام المبادىء، والمبادىء تشير إلى الشروط التي تجعل التجربة ممكنة، وبذلك فهو بمثابة قوانين «الطبيعة» العليا. وفي ذاتها تحمل أسس كل الأحكام الأخرى، مشكّلة بذلك الشروط الماقبلي لكل معرفة علمية. والمبادىء هذه هي:

ـ بديهيات الحدس، ومبدأوها الكميات الممتدة، يجب أن تكون موضوعات تجربتنا كميات ممتدة في الزمان وفي المكان. وهي جميعها تراكمات، أي من «كلّ» مؤلف من أجزاء.

ـ استباقات الإدراك: «يجب أن يكون لكل موضوعات التجربة الممكنة كم ممتد أي إن لها «درجة تأثير على الحواس».

ـ نظائر التجربة: وهي تؤسس الترابط الضروري للظواهر في التجربة، وهي تتضمن مبادىء ثلاثة:

١ ـ ثبات الجوهر، فالثبات ضروري كحامل يمثل الزمان ويجعل التعاقب والمعية ممكنين.

٢ ـ التعاقب في الزمان وهو ممكن بوجود الجوهر دون أن يتضح بما يكفي، إذ إن الظواهر لا تدرك كظواهر ضرورية إلا من خلال مبدأ السببيّة.

٣ ـ إذا طبقنا المعيّة على الأشياء، فإنه علينا أن نطبق مبدأ العمل المتبادل.

من مسلّمات أو مصادرات الفكر التدريجي بعامة:

«إن ما يتطابق مع الشروط الصورية للتجربة، ويكون ممكناً..».

وإن ما يرتبط مع شروط التجربة المادية، يكون حقيقياً.

وإن ما يكون ترابطه مع الواقع محدداً تبعاً للشروط العامة في التجربة، يكون ضرورياً.

إن المبادىء تغير حقل التجربة العينية الممكنة، ولا يمكن هنا أن يبدو لنا موضوعاً أو طبيعة بشكل عام إلا ما كان مؤلفاً من مبادىء الحساسية والفهم المحض وبشكل ما قبلي. ذلك أنه بموجب تطبيق هذه المبادىء فقط يمكن لشيء أن يكون معطى لنا في الوحدة التأليفية لما هو متفرق. إن عالم تجربتنا ليس إذاً عالم الظواهر بل عالم الظاهرة الضرورية، فهو يتبع قوانين هي قوانين قدرتنا على المعرفة.

وهنا ينتهي التحليل منطقياً بالتناقض بين الظاهرة وبين النومين (ما وراء الظاهرة). ولقد حدد كانط مجال النشاط (الصحيح) للفاهمة بعالم الظواهر، أي إنه قد ربطه بالأشياء كما تظهر لنا. تظل الأشياء بذاتها (نومين) غير قابلة للمعرفة، فهي تظل عالماً إشكالياً أي ممكناً. وتكمن وظيفته بتحديد الحساسية والإنسان بحد ذاته، إذ إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف النومنيات بواسطة المقولات. وفي القسم الثاني من المنطق

الاستعلائي يبحث كانط في المسائل الماورائية التي تتعلق بالعقل بالمعنى الحصري.

الجدل الاستعلائي:

يعتبر العقل دائماً ليتجاوز جدلياً الاستخدام التجريبي للمقولات، وهذا الاستخدام الذي يحدد حدود المعرفة. وقد نشأ هذا الوهم الطبيعي والذي لا يمكن تحاشيه من نشاط العقل الذي يقوم على البحث على شرطٍ مشروط ما، وإيجاده في لا مشروط.

أما الطريق الموصل لذلك فيقوم على عملية الاستنتاج، وفي المحصلة الأخيرة يتعامل العقل دائماً على أفكار تندرج فيها كل الظواهر والمفاهيم.

أما الجزء الأساسي من الجدل الاستعلائي فيقوم على اكتشاف «الظاهر الجدلي» في الاستنتاجات، حيث يحصر كانط الأفكار المتعالية وانسجاماً منه مع الفلسفة السائدة في عصره بثلاث: النفس والعالم والله.

«ثم إن كل الأفكار المتعالية يمكن ردّها إلى فئات ثلاث، الأولى منها تضم الوحدة المطلقة.. الذات المفكرة، أما الثانية فتضم الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة.. أما الثالثة فالوحدة المطلقة لشرط كل موضوعات الفكر عامة». وأخيراً يحرص كانط على البرهنة على أن هذه الأفكار، وإذا ما اعتبرت موضوعات، فهي ستؤدي إلى تناقضات. وقد قدم هذا البرهان في الفصول التي تناولت المغالطات (النفس) ـ النقائض (العالم)، المثال (الله).

مغالطات علم النفس العقلي وعلاقتها مع كانط

تستند مغالطات علم النفس العقلي إلى إقامة علاقة غير مقبولة بين الذات والجوهر. فالأنا هي ذات وهي بذلك، وبحسب علم النفس التقليدي، جوهر، وخلافاً لذلك يميز كانط بين أنا الإدراك الواعي (باعتبارها ذاتاً) وبين الجوهر المزعوم للنفس (كموضوع):

«إن وحدة الذات. . ليست إلاّ الوحدة في الفكر الذي لا يعطي بمفرده أي موضوع، ولا تنطبق عليه بالنتيجة مقولة الجوهر التي تفترض حدساً ما. بحيث لا يمكن هنا أن تعرف الذات إطلاقاً».

ولهذا لا نجد معرفة تتعلق بالنفس كجوهر بسيط أزلي منزّه من المادة.

أما النقائض فهي تناقضات، وهي تتولد من ظواهر الحجج التي بإمكان العقل تقديمها بصدد موضوعين متناقضين حول العالم.

يضع كانط أربعة من الموضوعات (مع البرهان) وجهاً لوجه مع نقيض الموضوع مع البرهان.

١ ـ للعالم بداية في الزمان والمكان وليس له بداية.

٢ ـ كل شيء في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة وهو مؤلف من لا شيء بسيط.

٣ ـ إلى جانب السببية نجد أيضاً الحرية، وكل ما يجري فبموجب قوانين الطبيعة.

٤ ـ الكائن الضروري ينتمي إلى العالم كجزء منه أو كملة له ولا يوجد في العالم كائن ضروري.

وجد كانط مفتاح حل هذه النقائض عبر مجابهتها بالمعرفة القائمة على التجربة ففي النقيضة الأولى على سبيل المثال يستخلص:

«لو قلنا ليس للعالم بداية، فهو بذلك يكون كبيراً جداً بالنسبة إلى مفهومكم لأن العالم... لا يمكنه أن يبلغ كل الأزلية التي انقضت، ولنفترض أن له بداية فهو حينئذٍ صغير جداً بالنسبة إلى تصوركم للفاهمة».

وتبعاً للمثالية الاستعلائية، فلا شيء معطى لنا سوى الإدراكات وما يتبعها من تقدم. إن ذلك يتجاهل حجة كل براهين العقل.

«إذا كان المشروط معطى، فإن السلسلة الكاملة لكل الشروط تكون معطاة أيضاً: وبما أن موضوعات الحواس هي معطاة لنا كمشروط: إذاً إلخ...».

وتتعلق القضية الكبرى بالأشياء بذاتها، والصغرى بالأشياء التجريبية. ولذلك تتعرض القضيتان لخطإ البرهان نفسه الذي يخلط بين الاثنين معاً.

إذ يجب أن تستخدم الأفكار الكوسمولوجية لا بطريقة تركيبية بل بطريقة منظمة. فهي لا تخلق أية مفاهيم موضوعات جديدة، بل هي تنظمها ضمن وحدات. وإن استخدام العقل الذي يأخذ العام بطريقة افتراضية: «يستند إلى الوحدة المنظمة لمعرفة الفاهمة. إلا أن هذه المعرفة هي محك الحقيقة... والحقيقة هي باعتبارها فكرة بسيطة الوحدة المسقطة فقط».

ففي القسم الأخير من الجدل تناول كانط مثال العقل المحض أي الله، يتوسط العرض براهين ثلاثة على وجود الله.

ـ الأنطولوجي انطلاقاً من فكرة الله.

ـ الكوسمولوجي، القائم على ضرورة وجود كائن أعلى يوضح وجود أي موجود آخر.

ـ الدليل الطبيعي ـ اللاهوتي، انطلاقاً من غائية العالم بارتباطه بخالقه. لقد رفض كانط الأدلة الثلاثة مبرهناً أنها تخلط بين أشياء الظاهر وأشياء النومينيات، ولأنها لا يمكن أن تقوم على تجربة. إن الكائن الأسمى لا يمكن البرهنة عليه كما لا يمكن رفضه أيضاً، «ومع ذلك فهو مثال خالٍ من كل نقص، إنه مفهوم ينهي ويتوج كل معرفة إنسانية».

وأما الجزء القصير الثاني من العمل فقد عرض لنظرية المنهج الاستعلائي، إنها التحديد الذي يتناول الشروط الشكلية لنظام كامل في العقل المحض. وهكذا يشير الانضباط باعتباره نابعاً من «عقيدة سلبية وقائية» إلى إمكانيات الاستخدام السيئ للعقل. ومن هنا ينتقد كانط:

ـ المنهج الرياضي الذي يوصل في الفلسفة ومن خلال ظاهر البراهين إلى الدغمائية.

ـ الاستخدام الجدلي للعقل الذي يرد على الطرح الدغمائي بطرح مقابل في حين يتوجب عليه أن يتفحص ودون أحكام مسبقة وبطريقة نقدية.

ـ النقدية والتي تعتبر بوصفها منهجاً عاماً غير مناسبة للفلسفة وأخيراً الفرضيات والبراهين في الفلسفة، فالفرضيات لا تصلح لأن تكون إلا مثل «سلاح حربي». أما البراهين:

فتكتسب قيمتها المباشرة وبالإحالة إلى التجربة الممكنة. أما القانون فيقر وبطريقة إيجابية بما يجب على العقل المحض تحقيقه، وبما أن الفعل لا يؤسس تأملياً لأي يقين، فإن قيمته تكمن في استخدامه العملي: ولتأسيس ذلك لا بد من طرح مسلّمات ثلاثة:

حرية الإرادة ـ خلود النفس ـ وجود الله. وأخيراً فإن قصد العقل لا يمكن أن يكون المعرفة التأملية. إن معناه يكمن في تعزيز الاعتقاد بالأخلاق. «عليّ إذاً أن أرفع العلم لأجد مكاناً للإيمان».

أما المعمارية (الهندسة) فإنها تؤسس لنظام الفلسفة، لكن اللمحة التاريخية «تاريخ العقل المحض» فهي خاتمة النظرية المنهجية وتالياً العمل ككل.

رحلة انتقالية من العقل المحض إلى العقل العملي

يشكل كتاب كانط «أسس ميتافيزيقيا الأخلاق» «ونقد العقل العملي» (١٧٨٨) أسس الفلسفة العملية عنده.

ففي «تحليل» العقل العملي يظهر كانط أن المهم في الحكم على قيمة أخلاقية لعمل ما ليس النتيجة التي تمّ التوصل إليها، بل الإرادة التي تقف وراءه. لذلك لا يمكن الإشارة إلى شيء بأنه خيِّر سوى إلى الإرادة الخيرة.

وإن قمة الفعل فعل ما لا تقاس إذاً تبعاً للغاية المتوخاة. إن هدف العمل لا يكون إذاً إلا في مجال الضرورة الطبيعية. إذ تخضع الأفعال إبّان تنفيذها لمصادفات تجريبية ولا يمكن بحسب كانط أن تكون أفعالاً حرّة، وينتج عن ذلك أن تحديد الإرادة تبعاً للعقل، هو الذي يشكّل الصفة الأخلاقية للفعل.

إنه الواجب الذي يحرر الإنسان من التحديدات عبر المصادفات التجريبية: «إن الواجب يبدل الضرورة الطبيعية بضرورة فعل أُنجز احتراماً للقانون (الأخلاقي)». إن الواجب يلزم إرادة الإنسان وتصرفه لأخذ القوانين الأخلاقية القائمة على العقل بعين الاعتبار.

في هذا الإطار قد يمكن أن ينسجم فعل ما تم اتّباعاً لهوى معين مع مبادىء الواجب:

«إن الفعل» المنسجم مع الواجب هو ما يسميه كانط «بالشرعية» خلافاً «للأخلاقية»، التي تفترض مسبقاً فعلاً منجزاً «قام» على الواجب. ويأخذ الإلزام عند كانط شكل الأوامر. وقد ميّز بين الأوامر الشرطية المقيدة وبين الأوامر القطعية، والأوامر الأولى لا تعتبر إلا لأنها تفترض هدفاً منظوراً، وهي لا تعبر بالتالي إلا عن إلزام مشروط. وبالمقابل فإن الأمر القطعي هو الذي يعطي القيمة للقانون بشكل صوري ومطلق. أما صياغته الأكثر عمومية فهي: «اعمل دائماً بحيث تكون مبادىء عملك دائماً هي المبادىء التي يمكن أن تكون أيضاً مبادىء تشريع عام».

أما المبادىء الأساسية هي مبادىء ذاتية، وباعتبارها مبادىء محددة للإرادة فهي تؤلف قيمة هذه الأخيرة وتالياً قيمة العمل بشكل عام، وليست المبادىء خيّرة أخلاقياً إلا إذا توافقت مع المعيار الشكلي للأمر القطعي، ويجب أن تكون مؤهلة إذاً بطريقة تناسب كل كائن عقلي.

فعلى سبيل المثال لا يكفي المبدأ ليبرر الكذب، وإلا لا بدّ من القول إن الجميع يكذبون. وإن الحكم التركيبي الماقبلي في الأمر القطعي هو إذاً المبدأ الشكلي الأعلى الذي يمكن لعقل أن يضعه من منظور عملي ومن أجل «معارضة» الإرادة الإنسانية.

«يقوم مبدأ الأخلاقية الوحيد على الاستقلال... إزاء شيء مرغوب وفي الوقت نفسه على تحديد الخيار ـ الحرّ عبر الشكل التشريعي الكلي البسيط».

وإن إيضاح مبدأ العمل الشكلي الكلي والعقلي هو ما يشكل حجر الأساس في نظرية كانط حول الحرية، فمن وجهة نظر «نقد العقل المحض» لم تكن الحرية ممكنة إلا كفكرة. أما الأمر القطعي وبوصفه مبدأ العقل،

فهو يجعل الأمر وبدون أسباب مادية محددة (مثل التربية، الأخلاق، الشعور، الإرادة الإلهية والتوق إلى السعادة ممكناً).

إذ يخضع العقل في الواجب لتشريعه الخاص، إنه مستقل أي إنه هو المشرع. إذ يظل الإنسان بوصفه كائناً حساساً خاضعاً لتبعية القانون الطبيعي، إلا أن الإرادة تكون حرة، إذ بفضل العقل يشارك الإنسان في العالم العقلي (الفهم) وبذلك تبدو حرية الإرادة بشكل إيجابي، والعقل المحض باستقلاله عن التجريبية وعن التبعية يظهر نفسه عملياً في «الاستقلالية في مبدأ الأخلاقية الذي يحدد من خلالها الإرادة على العمل».

وتتميز الإرادة الخيِّرة عند الإرادة «المرضية» من خلال عدم خضوعها لشرط حسّي. بل إن الحافز عندما يكمن في احترامها للقانون، هذا الاحترام الذي يحدد حسب الذات كحافز هو الشعور الأخلاقي الصحيح. وبما أنه لا بد من احترام الإرادة الخيِّرة في الأشخاص الآخرين واعتبارها إرادة مستقلة، فبإمكاننا آنئذٍ أن نعطي الأمر القطعي الصياغة التالية:

«اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا «كمجرد وسيلة أبداً».

أما جدل نقد العقل العملي، فقد أشار إلى الخير الأعلى بوصفه موضوعاً للعقل العملي. وإن احترام القانون الأخلاقي لا التوق إلى السعادة هو المبدأ الوحيد الذي يوجه الإرادة. أما بالنسبة للإنسان وهو الكائن الحسّي، فإن السعادة يجب أن تكون ضمناً في الخير الكامل. هذا وقد حلّ كانط نقيضة العقل العملي هذه كما يلي:

إن الترابط لا يمكن أن يتكون إلا تأليفياً، كما لو كان ربطاً سببياً: والفضيلة تكون سبباً، أما السعادة فبإمكانها أن تكون ضمنية. وإن تداعي الاثنين في الخير الأعلى والكامل لا يمكن تحققه إلا من ضمن مسلمة وجود الله، وهو الذي يضمن التطابق الصحيح للسعادة مع الأخلاقية.

طالما أن الكائنات لا يمكنها أبداً أن تبلغ «القداسة» ضمن العالم الحسيّ، فإن السيرورة اللامحدودة للتقدم نحو الكامل تفرض أيضاً القول بمسلّمة خلود النفس.

ومع «نقد ملكة الحكم» الصادر عام ١٧٩٠ أنهى كانط مشروعه النقدي».

ففي تحليله لملكة الحكم تساءل كانط عن الوساطة الممكنة بين الطبيعة والحرية، إذ صوّر ملكة الحكم بوصفها قدرة بين الفاهمة والعقل.

أما شعور الفرح والشعور باللذة أو بالألم فهو الشعور الذي يتوافق مع هذه القدرة. وقد قدمه كانط باعتباره شعوراً وسطاً بين ملكة المعرفة وملكة الرغبة. وإن ملكة الحكم بشكل عام هي القدرة على إدخال الخاص في العام. وعلى «ملكة الحكم التأملية» أن تتيح الارتقاء إلى العام، ما دام الخاص معطى. أما مبدأ ذلك نجده في الغائية. وإذا كانت الغائية ذاتية فإن الأمر يتعلق بملكة الحكم الجمالي، وإذا كانت موضوعية، فإن كانط يتحدث عن نقد الحكم الغائي.

وفي معالجته النقدية للموضوع الجمالي يتفحص كانط الجميل والجليل «خلافاً للجميل، يرتبط الجليل باللامحدود، الذي يرتبط تمثله بفكرة الكليّة، يظهر تحليل الجميل، أن الحكم الجمالي وبحسب المقولات هو حكم كلي، وذلك أنه يطلب إلى الآخرين متابعته وهو حكم ضروري لأنه يستحضر حسّاً مشتركاً عند جميع الناس، وينمّ هذا الحكم عن فرح خالٍ من المصلحة. ويرتبط الجمال تبعاً لمقولة الإضافة إلى شكل الغائية في موضوع ما، بحيث يدرك فيه دون تمثل غاية».

يعتبر جميلاً إذاً ما يوقظ شعوراً بالفرح في تصور مفهومي انطلاقاً من تمثيله الغائي، وهكذا تعتبر الأزهار جمالات الطبيعة الحرة وذلك من خلال انسجام أجزائها دون أن يكون تأملها خاضعاً لغاية ما.

أما أحكام الذوق فتنطوي بذاتها على نقيضة، ولا يمكننا البرهنة عليها، ومع ذلك فهي تفرض علينا الالتصاق بها، وإنها تقوم على شعور ذاتي، ومع ذلك فهي تخاطب في الوقت عينه حساً مشتركاً يتجاوز الأفراد.

أخيراً يربط كانط الجمالي بالأخلاقي، فالتحديد المقولاتي للجميل يعتبر نظير الخير الأخلاقي. أما الجليل فيبرز لنا الكليّ القدرة في الطبيعة الذي يعتبر معياراً للإنسان.

أما نقد الفكر الغائي فيدرس الغائية في مباحث الطبيعة. والغائية في الطبيعة هي مبدأ كشفي من أجل فهم الكائنات الحية، حيث يعتبر المعلول علة من جديد وذلك بفعل بنيته العضوية.

وإن الشجرة تنتج نفسها وتنتج سلالتها بحيث تمثل كشجرة مفردة وكنوع وبالطريقة نفسها سبب وأثر السيرورة. وبفضل الغائية تصبح السببية اللازمة لكل معرفة، سببية مكتملة في المعرفة البيولوجية.

وأما الأنتربولوجيا لكانط فهي تعتبر الإنسان وبخلاف الحيوان محدوداً بالعقل لا بالغريزة، من هنا على التربية أن تمنع الفرد من العودة إلى الحالة الخام.

فالحالة الأصلية عند الولادة، وعلى التربية أن تضيء، هذا يعني لا أن «تروض» فقط، أي عليها أن تقود الطفل ليفكر وهي تتحقق عبر «تدجين حالة التوحش» (التأديب) وتعليم الأولاد اكتساب المهارة والثقافة.

أما التدريب على الأخلاق فيكتسب أهمية خاصة إذ عليه إرساء الاستعداد القويم. أما الفارق الثاني عن الحيوان فيأتي من التاريخ، ففي هذا المجال يظهر الكمال الذي يحصل بفضل انتقال ما تمَّ الحصول عليه عبر الأجيال. وبذلك تكمل الطبيعة غايتها الدفينة التي تقوم على تطوير كل استعداداتها في الإنسانية. أما المحرك على ذلك فكامن في تناقضات الطبيعة

الإنسانية. فالإنسان يتوق إلى أن يكون في المجتمع، ومع ذلك فهو يعارضه. أما بناء مجتمع عادل كلياً فهو: «من مهمات الطبيعة الأكثر سموّاً بالنسبة إلى النوع الإنساني، ذلك أن الطبيعة لا يمكنها أن تحقق مراميها الأخرى مع جنسنا البشري».

أما فلسفة الحق عند كانط فتعتبر أن حالة الطبيعة الأصلية حيث لا قانون لا تقود إلا إلى عقد أولي. أما الدولة التي تتشكل تبعاً للقانون فهي التي لا تمسّ، والحق بالمساواة. إن الأمر القطعي فيما يخص الحق ينص:

«اعمل بالنسبة إلى الخارج بحيث يكون الاستخدام الحرّ لإرادتك متعايشاً، تبعاً لقانون عام، مع حرية كل فرد آخر».

ففي القانون الخاص لا بد من ضمان المؤسسات الطبيعية مثل حرية العقد، الزواج والملكية.

وعلى القانون العام أن يجعل المواطنين جميعاً تحت مظلة تشريع مشترك إذ يأخذ كانط من إرث أسلافه، فلاسفة التنوير، فكرة الدستور الجمهوري الذي يؤسس ويضمن فصل السلطات والسيادة الشعبية، أن يؤمن الحرية والسلم بين الشعوب. يشير كانط في مؤلفه «مشروع السلام الدائم» إلى الشروط التالية:

- الدستور الجمهوري لكل الشعوب.
- رابط فدرالي توخّياً للسلام بين الدول.
- قانون عالمي (محدود) للمواطنين.

نظرية في العلم مع فيخْتِه

إنه بالنسبة إلى يوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م) تُعتبر الفلسفة نظرية في العلم، أي بمعنى آخر إنها لا تعالج الموضوعات كسائر

العلوم بل هي علم المعرفة بعامة. وبالتالي فإن عليها أن تضع المبادىء التي يمكن لكل معرفة أن تتأسس عليها. هذا دون أن تكون هذه المبادىء بحاجة إلى تأسيس.

يطلق فيخته في كتابه «المبادىء الأساسية لنظرية المعرفة (١٧٩٤) المبادىء العليا الثلاثة التي توازي لقضية ونقيض القضية ثم التأليف:

والمبدأ الأول هو: «طرح الأنا من الأصل وببساطة وجوده الخاص».

وعليه أن يعبر عن هذا العمل (الفعل) الذي لا يظهر تبعاً لتحديدات وعينا التجريبي، والتي لا يمكن لها أن تظهر إذ هي في أساس كل وعي، وهو وحده الذي يجعلها ممكنة.

وإن معرفة أي شيء تفترض طرح الأنا الذي يعرف، والأنا الذي هو منا ـ السؤال في المبدأ الأول يجب أن لا يفهم تجريبياً بل بطريقة متعالية، أي إنه هو الذي يقدم شروط كل معرفة، وهذا الأنا المطلق هو نشاط لا متناه، أما المبدأ الثاني فيخضع لمبدأ التناقض:

«إن الأنا ليس لا ـ أنا أو: مقابل الأنا نجد لا ـ أنا».

وبما أن الأنا واللا ـ أنا يعتبران في الأنا سيتم رفعهما بشكل متبادل، على التأليف الذي يربط المبدأين معاً، أن يقوم باعتبار أنهما لا يرتفعان إلا جزئياً، أي إنهما يتحددان بشكل متبادل، ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الثالث:

«أنا أجعل في الأنا لا ـ أنا غير قابل للقسمة مقابل أنا قابل للقسمة».

هذه الأنا (بالجمع) واللاَّ ـ أنا (بالجمع) المتناهية تتحدد وتتعيّن بشكل متبادل. وبالتالي فإن كل مبدأ سيحتوي مجدداً على قضيتين: «يعتبر الأنا نفسه متعيناً باللا ـ أنا، وهذا ما يشكل أساس مذهب العلم النظري». و«يعتبر الأنا نفسه محدداً بالكسر اللا ـ أنا»، قضية تؤسس لمذهب العلم العملي.

ففي الجزء النظري يجب أن توضح الكيفية التي يرقى بها إلى تصوراته.

فإذا اعتبرنا الأنا محدَّداً (بالفتح) بواسطة اللا ـ أنا فعلينا أن نعتبره قابلاً سلبياً وأن نعتبر اللاأنا فاعلاً.

ذلك هو موقف الفلسفة الواقعية. أما المثالية النقدية فعلى العكس تجعل الأنا يطرح نفسه محدداً باللا ـ أنا وهو بالتالي الجزء الفاعل في عملية التحديد الذاتي. كذلك فإن الفعالية التي بموجبها تتولد التصورات في الأنا حين يتحدد بواسطة اللا ـ أنا هي ما يسميه فيخته بالقدرة على التخيل. أما الجزء العملي فينطلق من التناقض بين الفعالية اللانهائية للأنا المطلق والأنا النهائي والمحدّد باللا ـ أنا.

ولماذا يتحدد الأنا؟ إن الجواب يكمن في تحديد الأنا المطلق باعتباره جهداً لا نهائياً، هذا الجهد يتطلب أن تطرح كل الحقائق بشكل مطلق بواسطة الأنا.

وبما أنه لا جهد دون موضوع، فإن الأنا سيظل بحاجة إلى مقاومة اللا ـ أنا حتى يستطيع ولكي يتجاوزه أن يعطي نفسه بعداً علمياً.

وفي الوقت نفسه على الأنا النهائي أن يتفكر ما إذا كان يحوي فعلياً كل حقيقة بذاتها. وإن الاصطدام بالموضوعات هو الشرط حتى ينعكس الجهد، وحتى يكون الأنا داعياً بذاته وحتى يستطيع ذلك أن يتعيّن.

وإن مقاومة اللا ـ أنا تصبح معطاة في الأنا عبر الشعور باعتباره «فعل الأنا الذي به تعيد هذه إلى ذاتها شيئاً غريباً تجده في ذاتها».

وتؤكد نظرية العلم (المعرفة) على وجود قوة اللا ـ أنا مستقلة عن وعي الأنا النهائي وهي قوة لا يمكن الشعور بها دون أن تعرف. فكل التحديدات الممكنة لهذه اللا ـ أنا يمكن استخلاصها من قدرة الأنا المحدّدة.

أما نظام الفلسفة الخلقية (١٧٩٨) فقد بناه فيخته انطلاقاً من النتائج التي توصل إليها في نظرية المعرفة. يعتبر السلوك أخلاقياً إذا كان، وانسجاماً مع استقلالية الأنا المطلق، قائماً على مبدأ تجاوز كل ارتباطات الأنا بالطبيعة.

إذ يقوم مبدأ الأخلاقية على فكرة وجوب أن تحدد الأنا حريتها تبعاً لمفهوم الاستقلالية دون استثناء. أما مبدأ الفعل فهو الدافع الأخلاقي، وهو مزيج من دافع طبيعي يُكسِبه المادة وإليه يتوق، ومن دافع محض يعطيه الشكل ولا يمكن أن تكون الغاية سوى استقلالية الأنا.

ويتحدد الفعل تبعاً لمفهوم الواجب بحيث يصبح الأمر القطعي: «اعمل دائماً تبعاً لأفضل قناعات واجبك».

أما مضمون الأمر فقد حدّده (فيخته) من ضمن نظرية مستقلة في الواجب.

من فيخته إلى شلير ماخر:

فبعد المبادىء الأساسية لنظرية المعرفة أصدر فيخته كتابه «مبادىء القانون الطبيعي» (١٧٩٦) وفيه يظهر أن الكائن العاقل لا يمكن أن يطرح نفسه دون أن ينسب لنفسه نشاطاً حراً.

وإن إمكانية الوعي الذاتي تفرض فعلاً أن يطرح الأنا حدّاً لنشاطه، خارجاً عنه، أي العالم، إلا أن الاندفاع من أجل التحديد الذاتي لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره نداء يوجه إلى الأنا من قبل كائنات عاقلة أخرى والأنا يمكن أن يفهم عندها كما لو كان فاعلاً بطريقة مستقلة إلا إذا افترض كائنات أخرى عاقلة وحرة تحدّد حقل عملها تبعاً لإمكانيات فعله الخاصة وأن يعترف بها باعتباره كائناً عاقلاً.

وبالتالي فإن الأنا لا يمكن أن يفرض نفسه دون أن يقيم علاقة مع

كائنات عاقلة أخرى، وهذا ما يشكل علاقة القانون. وإن المبدأ العام في القانون يصبح عندها: «عليّ أن أعترف وفي كل الحالات بالكائن الحرّ خارج ذاتي باعتباره كذلك، أي أنْ أحدد حريتي تبعاً لمفهوم حريته».

إن الجسد هو شرط إمكانية العمل في العالم المحسوس، ومن ثم فإن الحق الأساسي عند الشخص هو الحق بالحرية وعدم المساس بالجسد، وكذلك الحق بديمومة النشاط الحرّ في العالم وسط الجماعة لا بد من تحديد هذه الحرية تبعاً لحرية الآخرين. إذ يسهم الحق بالمعارضة في إرساء علاقات القانون وهذا ما يستند إلى عقد حرّ ويبرز الحاجة لدولة جماعية من أجل ممارسة السلطة القضائية.

أظهر (فيخته) وبعد العام ١٨٠٠ تحولاً في تفكيره الفلسفي وفي مجالات شتى، إذ أثار كتابه حول أسباب الإيمان بعناية إلهية (١٧٩٨) ضجة كبرى وصلت إلى حدّ اتهامه بالإلحاد من قبول خصومه. إذ ماهى في مؤلفه بين الله وبين النظام الأخلاقي في العالم. أما بعد ذلك فقد اعتبر الله وجوداً مطلقاً يتوجه إليه الإنسان في علمه وفي سلوكه.

أما في كتاباته المتأخرة حول نظرية المعرفة فقد حاول أيضاً التوصل إلى مبدأ الوحدة في المطلق الإلهي والذي لا يقبل التحول. إذ تتأسس المعرفة ويزول عنها الشك إذا توصلت إلى وجود ضروري يتحول في العلم الإنساني إلى موجود في العالم. وفي المعرفة بعمقها الفلسفي يظهر وجود المطلق نفسه في الوجود الداخلي.

أما فريدريش شلير ماخر فهو ينال في أيامنا شهرة واسعة بفضل أعماله عن التأويل والتي ألهمت ديلتاي بشكل خاص.

لكن التأويل بتصوره هو بمثابة نظرية في الفن أو بمثابة تقنية الفهم والتي تتأمل بالشروط التي بموجبها يمكن فهم تعابير الحياة. وبما أن كل نص هو إنجاز فردي يقوم به المؤلف وهو في الوقت نفسه نصٌّ ينتمي إلى نظام لغوي عام فإن تفسيره يستدعي نمطين مختلفين:

الطريقة الموضوعية (النحوية) التي تفهم النص انطلاقاً من نظام اللغة الكلي.

والطريقة الذاتية التي تفهمه انطلاقاً من الخصوصية التي يودعها الكاتب سيرورة ما خلقه. يلي ذلك تمييز مزدوج بين سيرورة مقارنة تقوم باستخلاص المعنى انطلاقاً من مقارنة نشر التعابير مع محيطها اللغوي والتاريخي، وبين سيرورة تنبؤية تستخلص المعنى حدسياً وبالتعاطف.

ثم لا بد من استخدام هاتين الطريقتين معاً ومن تكاملهما مما يجعل سيرورة الفهم تتقدم.

أما فهم (شلير ماخر) للأخلاق فيقوم على توافق بين المبادىء العامة وبين اختلاف شؤون الحياة العينية وعلى التوافق بين المتطلبات الفردية وبين الأوامر الكلية. إذ هو يصنف الأخلاق ضمن مجالات ثلاثة:

- نظرية الفضيلة وهي تعتبر الخير الأخلاقي قوة تجد مركزها في الأفراد. ويمكن فهم عملها باعتباره عادة.

- نظرية الواجب وغرضها الفعل بحد ذاته. أما مبدؤها العام فيقوم على وجوب تصرف الأفراد ما أمكن بما يكمل المهمة الأخلاقية الشاملة عند الجماعة.

- نظرية الخيرات وتشير إلى الخيرات التي تتولد عن مهمة التوسيط بين الغايات الفردية والكلية ومن نمط فعل العقل تجاه الطبيعة. فالعقل يشكل الطبيعة أي ينظمُها، وهو يجعل من الطبيعة المنظمة علامة ترميز وبها تصبح قابلة للمعرفة أما الخير فيؤدي إلى تمييز مؤسسات أخلاقية أربع هي:

- الدولة، الحياة الاجتماعية الحرة، العلم، والكنيسة. أما الدين، بالنسبة لشلير ماخر فلا يتأسس على العقلانية أو على الأخلاقية، بل إن له أساسه في الشعور بالاستقلال المطلق.

شلنغ خليفة فيخته:

لقد شهد فكر فريدريش شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤م) تحولات على جانب من الأهمية، فبعد أن اعتبر لفترة طويلة متابعاً لاحقاً لفيخته، ثم ابتعد عنه من خلال تصوره الخاص لفلسفة الطبيعة. أما فلسفته المتأخرة فقد برز فيها تأثير فكر جاكوب بوهمي (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤م) بنزعته الصوفية ـ الإلهية.

أما المسألة الأساسية عند شلنغ فقد تمثلت بوحدة التقابلات، وحدة الذات والموضوع، الروح والطبيعة، المثالي والواقعي.

«على الطبيعة أن تكون الروح المرئي وعلى الروح أن يكون الطبيعة غير المرئية، وهنا إذاً وفي التماهي المطلق بين الروح فينا والطبيعة خارجنا، يجب أن تحمّل مسألة إمكانية طبيعة خارجاً عنا».

ففي نظام المثالية المتعالية، يعتبر الوعي الذاتي المبدأ الأعلى في المعرفة، فهو ينتج نفسه ولكنه يشكل أيضاً وبإنتاج لا واعٍ عالم الموضوعات، والأنا باعتبارها ذاتاً تتماهى مع الأنا باعتبارها موضوعاً، إذ حين تفكر فهي تصبح بالنسبة إلى ذاتها موضوعاً.

أما فلسفة الطبيعة فهي بالنسبة إلى شلنغ إنتاجية مطلقة باعتبارها ذاتاً، ومجرد إنتاج باعتبارها موضوعاً، فإذا لم يكن من وجود إلا للإنتاجية الصرفة. فلا شيء محدد يمكن أن يوجد. من هنا لا بد من وجود فعل مقابل يمكن اعتباره بمثابة كابح ومنه تنطلق التشكلات.

إذ يقوم مبدأ الكابح في الطبيعة نفسها، إذ هي تصبح موضوعاً لذاتها.

هذه القوى المتقابلة في تأثيرها بحقل الطبيعة في صيرورة دائمة. أما ثبات المنتجات الظاهر فهو في الواقع إعادة إنتاج مستمرة، إنه إفناء وخلق جديد باستمرار.

ويصور شلنغ هذه الفكرة باستعارته صورة تيار مائي يشكل في ذاته

وبفعل مقاومة الحواجز دوامات محددة. أما التيار المعاكس للدوامات فيتولد من قوة التيار، وهذه الدوامات تستمر بفعل تجدد القوى المتقابلة.

إن الطبيعة بكاملها تحيا بفعل إنتاجية الحياة، حتى ما كان غير عضوي فيها يعتبر كما لو كان نائماً، أو لم توقظه الحياة بعد.

«حتى إن ما نسميه بالمادة الميتة، ليس إلا مادة في حالة النوم. تماماً كعالم النبات والحيوان الثَّمِل بنهايته...».

ثمة تطور يجري في الطبيعة، ففيها تلتحق الأشكال الدنيا بالأشكال العليا، في حين أن كل شيء يعتبر مشمولاً في الجوهر الأزلي.

إن المسألة الحاسمة عند شلنغ كانت إيجاد حل لوحدة المتقابلات، ما دفعه إلى البحث عن المبدأ المؤسس للوحدة. من هنا كان وضعه لفلسفة التماهي بعد العام ١٨٠١ التي جعل أساسها: «كل ما هو موجود هو واحد في ذاته». إلا أن الماهية المطلقة يمكن تصورها أيضاً باعتبارها نقطة الاختلاف التي تتصرف فيها المتقابلات جميعها بطريقة مختلفة. وبما أن الكل هو بالأساس واحد فإن دينامية سيرورات التطور في الكون يجب تفسيرها انطلاقاً من الزيادة الكمية لمطلق قسم من أقسام المتقابلات التي تنفصل عن الواحد المطلق.

أما كتابه «بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» ١٨٠٩، فقد تمثل بانتقاله من مرحلة تميَّز فيها نظامه الفلسفي بالأخذ بفلسفة الماهية إلى مرحلة تميزت بانطباعها بطابع ديني إشراقي.

إن الحرية الإنسانية هي القدرة على الخير والشر. ولا يمكن بحسب شلنغ الإجابة عن السؤال حول إمكانية الشر إلا بالقبول بقضية انفصال ثنائي في الله نفسه، بين الأساس المبدأ وبين الوجود.

«وبما أنه لا شيء قبل الله ولا خارجه، لذلك لا بد من القول إن مبدأ

وجوده قائم فيه.. مبدأ وجوده هذا، الذي يحمله الله في ذاته، ليس الله إذا ما نظرنا إليه بشكل مطلق أو بشرط أن يوجد؟ إذ إنه ليس إلا مبدأ الوجود، إنه الطبيعة... في الله كائن ليس منفصلاً عنه بل متميز عنه».

وبما أن كل ما هو مخلوق يأتي من الله، ولكنه في الوقت نفسه متميز عنه، فإن على هذا المخلوق أن يجد أصله فيما هو في الله وليس هو ذاته أي في أساسه. ويمكن تصور المبدأ كمبدأ مظلم لا واعٍ كإرادة فردية غير منظمة، يجب أن تتحول إلى ضد الوجود (النظام الفهم، الإرادة الكلية).

وبما أن ميزتي الوجود هاتين غير منفصلتين عن الله، فإننا نجد الانفصال في الإنسان، وهذا ما يسبب إمكانية الخير أو الشر.

وبما أن الإنسان باعتباره منبثقاً عن المبدأ، فإننا نجد في ذاته مبدءاً مستقلاً نسبياً عن الله وهو حرّ في اختيار الخير أو الشر.

والشر لا يتولد عن المبدأ بذاته بل يحصل حين تنفصل إرادة الإنسان عن النور.

وحتى لا يبقى في ثنائية المبدأ والوجود، لا بد من وجود شيء ممهد، وهذا ما يسميه شلنغ «بالهوة»، وهذه تفرق بين التناقضات فلا شيء فيها إذاً يمنع ظهور التناقضات.

وهنا دخل شلنغ في فلسفته المتأخرة في نقاش حاد مع المسيحية فقد قاده جهده لتصور الله الحق، لا الله المفكّر به أو المطلق وحسب إلى التمييز بين فلسفتين واحدة سلبية وأخرى إيجابية، عارضاً ذلك في محاضراته عن الفلسفة والوحي، فالسلبية تعالج ما يكون معطى في الفكر وحسب، فيما تتعلق الإيجابية بالواقع، وبذلك يحدد العقل نفسه، ذلك أنه يفترض الواقع المعطى في التجربة.

الجدل الهيجيلي ومضامينه:

إنه إلى جانب المصادر الثقافية استلهم جورج هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) من المدرسة التقويَّة الشَّغَابية وهي اتجاه شديد التأثر بالغنوصية داخل المذهب البروتستانتي. إذ لا بد من الإشارة إلى هذا التأثير لنفهم «المثالية التأملية». ولتفسير الجدل بقضاياه الثلاث وتحديده الحقيقة باعتبارها الكلية، وهذه جميعها من عناصر فلسفته. فثمة تأثر آخر لا بد من تلمسه عند روسو الذي استمد منه أموراً عملية، برزت في نظامه الفلسفي المتأخر إلى جانب أرسطو والإكويني يعتبر هيجل من أصحاب النظم الفلسفية.

فأرسطو أرسى الماورائيات باعتبارها لاهوتاً أي مبحثاً في المبادىء الإلهية الأولى، والإكويني فيلسوف مع انطلاقه من اللاهوت.

أما هيجل فلم يكتب مؤلفات الشباب اللاهوتية وحسب، بل إن فلسفته التأليفية يمكن أن تفسر باعتبارها نوعاً من اللاهوت، أو بدقة أكثر لاهوت التاريخ.

فثمة مدخل لهذا النمط من اللاهوت نجده عند يواكيم فون فيور، حيث فسّر فيور التاريخ كما لو كان تعاقباً لمراحل ثلاث توازي التثليث في المسيحية. مملكة الأب الذي أشير إليه في العهد القديم بالقانون. ثم مملكة الابن التي تقوم بالكنيسة ومملكة الروح وهي المرتقبة.

وهنا اعتبر هيجل الجدل بمثابة القانون الذي هو أساس طبيعة الفكر والواقع. فكل قضية تحمل في نفسها نقيضها وكلاهما سيصار إلى رفعه في التأليف «رفع = لها معنى مزدوج، «حقق» و«وضع نهاية لـ (رفع قانوناً على سبيل المثال». وما يرفع بهذا الشكل هو توسيط ما زال يحمل في نفسه تحديد أصله.

ويبرز الجدل التناقضات (نهائي - لا نهائي على سبيل المثال) باعتبارها لحظات التحول أو الصيرورة إلى كل تكوّن درجته النهائية قد تركت المرحلتين السالفتين خلفها دون أن تتخلى عن دلالتهما.

«وإننا نطلق اسم الجدل على الحركة العقلية العليا والتي يجري فيها تداخل حدود منفصلة بشكل عفوي. ذلك أن التوسيط ليس شيئاً آخر سوى التأمل ذاته».

ثم إن المواقف والظواهر في التاريخ ليست بالنسبة إلى هيجل مجرد مظاهر وجدت بالصدفة، بل هي مراحل ضرورية لتفتح عضوي أكثر غنى. أما التاريخ الذي جرى استيعابه مفهومياً أي ما يجري تأويله فهو يشكل ما يستوعبه الروح بالتذكر.

أما الروح نفسه فقد خرج من ذاته ثم عاد وتصالح مع ذاته أو رجع إلى ذاته، تصف فلسفة هيجل السيرورة التي انغمس فيها الروح في شكل الطبيعة الغريب عنه، والذي يعود إلى ذاته في الإنسان عبر التاريخ. ففي نهاية هذه العودة إلى الداخل نجد الروح الذي أدرك ذاته المطلق بوصفه «ماهية الماهية واللا ماهية».

ففي الفلسفة يتعرف الروح إلى نفسه بوصفه ذاتاً وجوهراً: الذات التي تفكر بنفسها وبالعالم، تمتزج بجوهر العالم.

وهنا يجد ماهية الوجود والفكر، لذلك إن الجوهر هو الروح وقد تفتح بوصفه كلية واعية.

«إنه الحركة التي هي المعرفة وتحول هذا الذي بذاته إلى من أجل... لموضوع المعرفة إلى وعي الذات أي في المفهوم».

وإن النظام ليس شكلاً معطى من الخارج بقدر ما هو تعبير عن توجه الكل الداخلي، وفيه يرى هيجل شكل التمثل الوحيد الممكن للحق في العلم.

«أن لا يكون للحق واقعياً إلا بوصفه نظاماً قد جرى التعبير عنه في التمثل الذي يصور المطلق روحاً.. ما هو روحي هو الواقعي فعلاً، إنه في ذاته ولذاته».

لقد أراد هيجل من خلال عرضه العضوي للكلّ أن يتجاوز الثنائية الكانطية (الشيء في ذاته والظاهرة، الإيمان والمعرفة على سبيل المثال).

ففي حركة الروح لا يمكن الاستغناء عن أية مرحلة من مراحل التطور أو من التناقضات التي تبرز، لذلك إن هذه المراحل سيصار إلى رفعها داخل الكلية، فلا يمكنها التعبير عن الحقيقة إلا مجتمعة:

«إن الحق هو الكل، لكن الكل ليس إلا الماهية التي تكتمل بالتطور».

كمقدمة «لنسق العلم» أصدر هيجل عام ١٨٠٧ كتابه «فينومنولوجيا الروح»، وقد اعتبره الجزء الأول في هذا النسق إلا أنه يشكل في الواقع ذروة النسق، ويشكّل هذا الكتاب معرفة تجربة الوعي وقد كتب هيجل لاحقاً:

«لقد تابعتُ تطور الوعي ومسيرته منذ التناقض الأول المباشر بينه وبين الموضوع وصولاً إلى العلم المطلق».

يبحث كتاب هيجل فينومنولوجيا الروح في تتابع صور العلم منذ نشأته وصولاً إلى النقطة التي لا يسع الوعي بعدها أن يكمل، ذلك أن المفهوم سيتطابق مع الموضوع، والموضوع سيتطابق مع المفهوم، ويقوم التفحص الذاتي للوعي الذي سيحتم عليه أن يتبع قواعده الخاصة على السؤال المتعلق بالتطابق بين الموضوع والطريقة التي توجد فيها هذه الذات بالنسبة إلى الوعي.

يمر الطريق من الوعي إلى مفهوم العلم بالوعي الذاتي والعقل والروح

والدين، أما المحرك لذلك فهو الجدل ونواته هي، نفي كل موضوع وكل حالة من حالات الوعي.

«إن النسقيّة التي تبنى بهذه الطريقة هي نسقية كاملة خاصة إذ يتم تجاوز التعارض بين الذات والموضوع... هذا التعارض الذي يميِّز الوعي الطبيعي بحيث يعرف الاثنان، الذات والموضوع باعتبارهما واحداً لا تجزئة فيه، وبحيث يصار إلى بلوغ درجة يكون مضمون الوعي فيها مساوقاً لمعياره عن الحقيقة».

وفي هذه المرحلة الأخيرة من الوعي تخلق الفينومنولوجيا باعتبارها التعبير عن تحول الوعي من الوعي الذاتي إلى المعرفة المطلقة، شكلاً من المعرفة تمتلك المطلق بذاته.

ويطلق هيجل على هذه المعرفة اسم «المنطق» (تحت عنوان علم المنطق (١٨١٢ ـ ١٨١٦). والمنطق هنا ليس مذهباً شكلياً لقوانين الفكر يعبر عنه بالمفاهيم والأحكام والاستنتاجات بل «علم الفكرة المحض أي الفكرة داخل العنصر المجرد من الفكر، إن الفكرة هي الحق في ذاته ولذاته. والوحدة المطلقة للمفهوم وللموضوعية».

والمنطق يزعم أن يكون «نظام العقل المحض» مملكة الفكرة المحضة التي هي الحقيقة وهذا يعني، «أن مضمونها هو تمثيل الله كما هو في ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناهٍ».

وفي التفاصيل يعالج الكتابان الأولان المنطق الموضوعي (الكينونة والماهية). والكتاب الثالث المنطق الذاتي (نظرية المفهوم). تبدأ نظرية الكينونة من الأطروحة التي تقول إن الكينونة والعدم المحض هما شيء واحد، ذلك أن كليهما في لا تعيين كلي. والحقيقة تكمن في الانتقال من الكينونة إلى العدم ومن العدم إلى الكينونة.

«وحقيقتهما تكمن إذاً في حركة الاختفاء المباشر الواحد منهما في الآخر: الصيرورة».

وعام ١٨١٧ أصدر هيجل كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». إنه خطاطة النسق لكامل الفلسفة، والبناء مقسم في أساسه إلى ثلاثيات وأجزاؤه ثلاثة هي:

- المنطق، علم الفكرة بذاتها ولذاتها.

- فلسفة الطبيعة باعتبارها معرفة الفكرة في وجودها الآخر.

- فلسفة الروح باعتبارها التفكر في الفكرة التي تعود لذاتها انطلاقاً من وجودها الآخر.

أما القسم الأخير فيعالج درجات ثلاثاً من علاقة الروح بذاته. الروح الذاتي الذي يقسم بدوره إلى درجات ثلاث:

- الخروج من الطبيعة لوجود تعيين مباشر (أنتربولوجيا).

- وعي معارض لطبيعة معطاة (فينومنولوجيا).

- علاقة مع تعييناته الخاصة (علم نفس).

وباعتباره روحاً موضوعياً، يخرج من دائرته الذاتية ليشكل العالم الخارجي تبعاً لإرادته وليبث فيها مضموناته الخاصة، وهو يتمظهر بشكل قانون وأخلاق وأخلاقيات.

وباعتباره روحاً مطلقة، فهو يكون نفسه في التماهي مع معرفته لذاته في الفن والدين والفلسفة مكتسباً بذلك وفي الوقت نفسه الاستقلالية تجاه أشكال ظهوره المتناهية.

وفي برلين سنحت الفرصة لهيجل ليترك أثراً سياسياً عريضاً، وقد ترجم ذلك عملياً في أعماله عن فلسفة الحق، والكتاب قد تجاوز تحديد عنوانه

ليضم النسق كاملاً، خاصة فيما يتعلق بتحديد العقل العملي، إلا أن الكتاب قد اكتسب شهرة واسعة من خلال مقدمته، وقد ورد فيها عبارته التالية:

«كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي».

وقد اعتبر هيجل فيلسوف الدولة البروسية الرسمي، كما اعتبرت صياغته أعلاه إعادة تقويم للنزعة السياسية المحافظة وتبريراً فلسفياً للحق الإلهي ولإضفاء نوعٍ من القداسة على النظام القائم.

فيما بعد أدخل هيجل على عباراته بعض التحديدات معتبراً أن الواقعي لا يمثل التجريبي أو مجرد الصدفة لوجود مبعثر، بل تعني أيضاً الوجود في تماهيه مع مفهوم العقل، فلا الدولة البروسية ولا أية ظاهرة تاريخية أخرى يمكن اعتبارها عقلية، بل إن العبارة تصف الحاضر الأزلي الذي يكون حاضراً دائماً، وقد ضمّ إليه الماضي كله.

وتنتمي فلسفة الحق إلى دائرة الروح الموضوعي، وتنقسم إلى أقسام ثلاثة:

- الحق المجرد كشكل وجود خارجي وموضوعي يعطي للإرادة الحرة.

- الأخلاق باعتبارها حالة روح ذاتي وداخلي.

- والأخلاقية، باعتبارها وحدة الدائرتين الموضوعية والذاتية، والتي تأخذ شكل المؤسسات الثلاث: العائلة والمجتمع المدني والدولة.

والدولة بالنسبة إلى هيجل هي حقيقة الحرية العينيّة وهي تتضمن وحدة الفردي مع العام:

«إن لمبدأ الدول الحديثة تلك القوة الهائلة وذلك العمق بحيث يدع مبدأ الذاتية يتحقق وصولاً إلى حد استقلالية الخصوصية الفردية وإلى إعادته في الوقت نفسه إلى الوحدة الجوهرية بما يتيح له الاحتفاظ بها في ذاته».

ويرى هيجل أن مهمة الفلسفة تكمن في إحاطتها لعصرها بأفكار، وبقدرتها على التعبير عن الحاضر. وقد ختم كتابه لفلسفة الحق بالجملة الشهيرة التالية:

«حين ترسم الفلسفة (لونها) الرمادي على لون رمادي، فإن أحد أشكال الحياة يكون قد بدأ يصبح هرماً، ولا يمكن أن يستعيد شبابه برمادي على رمادي، بل سيعرف أن بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا مع سقوط الليل».

وإن الفلسفة هي المسؤولة العاملة للأحداث التاريخية المكتملة وحتى يتاح لها أن تؤولها فهي تبني مقولاتها.

في السنوات العشر الأخيرة ألقى هيجل محاضرته الكبيرة عن تاريخ الفلسفة وعن فلسفة التاريخ وعن علم الجمال منهياً بها نظامه الفلسفي.

تقوم فلسفة التاريخ على المبدأ التالي:

«يسيطر العقل على العالم، وإن التاريخ الكلي قد جرى تبعاً لإشارة العقل».

و«إن هدف التاريخ الكلي هو أن يصل الروح إلى ما هو قائم حقاً، وأن يجعل من هذه المعرفة موضوعاً وأن يحقق في عالم حاضر فعلياً وأن يعبر عنه باعتباره موضوعياً».

إن الروح الكلي يستخدم أفعال «الأفراد من البشر» شخصيات التاريخ الكلي من أجل تحقيق غاياته، وإن أفراد التاريخ الكلي هم:

«في العالم، الأشخاص الأكثر تأثراً، إنهم يعرفون ما عليهم فعله، وفعلهم هو الأفضل، وعلى الآخرين إطاعتهم لأنهم يشعرون بذلك، وإن كلامهم وأفعالهم من أفضل ما قيل ومن أفضل ما فعل».

ومع ذلك فهم يتوهمون إذ يعتقدون أنهم لا يتبعون إلا غاياتهم، أما في الواقع فإن حيلة العقل قد استخدمتهم تحقيقاً لغايات كلية.

إنهم ليسوا إلا منفذي أعمال الروح الكلي، فلا يرتبط الأمر بتحقيق سعادة الفرد. إن مسيرة الروح الكلي عبر التاريخ لا بد لها أن تدوس على العديد من الأزهار.

«إن التاريخ الكلي ليس مكاناً للسعادة، وإن أوقات السعادة فيه ليست إلا صفحات فارغة». أما علم الجمال عند هيجل فقد رأى في الفن ظهوراً للمطلق تحت شكل الحدس. «وإن الجمال الفني هو الوسط بين الحسي باعتباره حسيّاً والفكرة المحضة». ومن طبيعة الفني أن يعبر عن نفسه عبر وجود موضوعي. إن ماهية الدين الأصلية أن تزداد قتامة في الطقوس وفي العقيدة. وبالمقابل فإن جوهر الفن يمكن أن يتفتح في الموضعة بشكل أكثر صفاء وأكثر كمالاً.

بلغت فلسفة الدين عند هيجل أوجها في عبارته:

«يتطابق مضمون الديانة المسيحية باعتبارها أعلى مرحلة من مراحل تطور الدين، بشكل عام كلياً مع مضمون الفلسفة الحقة».

والفلسفة هي البرهان على حقيقة كون الله حباً وروحاً وجوهراً وذاتاً وسيرورة تعود إلى ذاتها بشكل أزلي. والإنسان لا يعرف الله إلا بقدر ما يتعرف الله في الإنسان على ذاته.

وهذه تعتبر معرفة المعرفة، وعي الله لذاته في الوعي اللامتناهي، فالعلم الإلهي الغنوصي عند هيجل يماهي المعرفة الإنسانية مع اكتمال حقيقة الله. وهذا هو أقصى طموح يمكن أن ترتفع إليه الفلسفة.

لاقت أعمال هيجل في القرن ١٩ خاصة أثراً بالغاً. إذ ساهمت صعوبتها بإعطائها هامشاً عريضاً لتأويلها: من القول بالتأليه المثالي إلى الإلحاد المادي. وتبعاً لذلك توزعت فلسفته إلى معسكرين: الهيجلية اليمينيّة والهيجلية اليسارية. وفي الماركسية أصبح الديالكتيك منهجاً لشرح

السيرورات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. ثم إن نقد الهيجلية قد أصبح فيما بعد وبالنسبة إلى العديد من الفلاسفة (كيركغارد)، قوة دافعة في التأكيد على أفكارهم الخاصة بهم.

القرن التاسع عشر
المرحلة الانتقالية إلى العصر الحديث

تمهيد عام:

غالباً ما اعتبر القرن التاسع عشر بمثابة مرحلة انتقالية من العصر الحديث إلى العالم المعاصر. إذ ينطبق هذا بشكل خاص على تاريخ الفلسفة. فالخيوط المفهومية التي حيكت في القرن التاسع عشر كانت أيضاً جزءاً من لحمة التأمل المعاصر.

فقد أرخت نتائج الثورة الفرنسية بظلها على المناخ السياسي، ومن اللافت كان شيوع الأفكار المطالبة بحق تقرير الشعوب لمصيرها والتعبير عن التطلع لبسط سيادة الدول القومية.

أما الليبرالية فقد عبَّرت عن مبدأ سيادة العقل وتحقيق الحرية الفردية (حقوق الإنسان)، وعن التطلع إلى اقتصاد حر. أما الاشتراكية فقد تصدت للنظام الاجتماعي الرأسمالي، باحثة عن نظام اجتماعي وعن نظام ملكية يضمن الرفاهية والمساواة في الحقوق وبخاصة للطبقات الاجتماعية الضعيفة.

وقد لعب التقدم التقني والتقدم في مجال علوم الطبيعة دوراً حاسماً

في التأثير على المناخ الثقافي لهذا العصر. واستناداً إلى هذا التقدم راجت الاعتقادات المتفائلة، بل الطوباوية، إذ ذهبت إلى حالة الاعتقاد بقدرة الإنسان على تغيير العالم.

ومثل على ذلك صورة المهندس الذي حوّل العلم النظري إلى ممارسة عملية.

وقد أوصلت الإمكانيات التقنية الجديدة، وفي إنكلترا أولاً، إلى ما يعرف بالثورة الصناعية. وقد أدت هذه الثورة إلى بروز طبقات اجتماعية كطبقة أصحاب العمل والبروليتاريا. وقد دفع ارتفاع مستوى الحياة وترافقه في هذه الفترة مع زيادة بؤس العمال في مجال الصناعة الناجم عن تدني الرواتب وازدياد ساعات العمل إلى حدوث توتر اجتماعي كبير.

إلا أن صورة الإنسان قد شهدت تبدلاً واضحاً، خاصة بعد أعمال كل من شارل داروين (كتاب أصل الأنواع ١٨٥٩)، الذي أبرز تطور كل الكائنات الحية وسيغموند فرويد في كتابه (تفسير الأحلام ١٩٠٠)، الذي أشار إلى المحركات اللاواعية في حياة البشر.

ففي الفلسفة وبعد وفاة هيجل (١٨٣١) فقد برز تيار مضاد يعارض البناء الفلسفي الصارم الذي أوجدته المثالية الألمانية محاولاً انطلاقاً من نقد المثالية فتح طرق جديدة. وقد حاولت الهيجلية اليسارية (ومن ضمنهم لودفيك فويرباخ) الابتعاد عن فلسفة هيجل الدينية والسياسية متبنية مواقف نقدية إزاء الدين وليبرالية في السياسة، مع ميل واضح نحو المادية، وقد لخص كارل ماركس نقده للفلسفات السابقة بعبارته الشهيرة:

«لم يفعل الفلاسفة شيئاً أكثر من تأويلهم للعالم بأشكال مختلفة فيما عليهم تغييره».

أما في الدانمرك وجه سورين كيركغارد هجومه ضد الفراغ الوجودي للفكر المجرد، في حين أنه كان يعني هيجل بالدرجة الأولى.

والسؤال الآن، ما هو الفكر المجرد؟ إنه الفكر الذي لا نجد فيه مفكرين... ما هو الفكر الموضوعي؟ إنه الفكر الذي نجد فيه مفكراً... في هذا الفكر يعطي الوجود المفكر الموجود الفكرة والزمان والمكان».

فقد أعطى كيركغارد عن الذات الموضوعية أساساً لكل فكر، بدل اعتبارها جزءاً ذاتياً في الكل المجرد، دفعة حاسمة لتشدد الفكر الوجودي في القرن العشرين.

أما أرتور شوبنهاور فقد اعتبر أن العالم لا يتأسس على مبدأ عقلاني، بل على الإرادة باعتبارها دفعاً أعمى ولا عقل فيها. أما الظواهر فليست إلا تموضعات هذه الإرادة، إنها ثمرة جهدها الثابت.

دفع تطور علوم الطبيعة في القرن التاسع عشر العديد من الفلاسفة إلى محاولة إعادة تأسيس الفلسفة، آملين أن تحذو الفلسفة حذو العلوم في الاستفادة من منهجيات العلوم الطبيعية. هذا ما شرحه فرانز برنتانو بقوله: «إن منهجية الفلسفة الحقة ليست شيئاً آخر يختلف عن منهجية العلوم الطبيعية». أما الوضعية مع (كونت) فقد اعتبرت أن تقدم الإنسانية يجب أن يقوم في رفع الفكر إلى المستوى الوضعي، أي العلمي.

إلا أن خصوصية العلوم الفعلية فقد جرى التأكيد عليها من قبل المدرسة التاريخانية ولا سيما من قبل وليم ديلتاي، الذي حاول من خلال تطوير منهجية خاصة بالعلوم العقلية أن يؤمن لها أساساً مستقلاً تجاه علوم الطبيعة. حيث أعاد التأكيد على التاريخية لكل خلق بشري مميزاً بذلك بوضوح عما يحصل في الطبيعة.

وقد وجدت الاشتراكية العلمية أساسها النظري في أعمال كل من كارل ماركس وأنجلز اعتماداً منهما على منهجية نقدية تناولت فلسفة هيجل والاقتصاد الكلاسيكي والاشتراكية الأولى. وقد طور ماركس تحليلاً شاملاً جدلياً ومادياً تناول المجتمع وسير التاريخ انطلاقاً من الشروط الاقتصادية.

تَمَثُّلُ الفلسفة لآرثور شوبنهاور

لقد أبرز شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م) في كتاب الأساسي «العالم إرادة وتمثلاً» فلسفة متكاملة تقوم على ميتافيزيقيا الإرادة. أما الدافع لفلسفته فقد وجده في أفلاطون وكانط والأوبانيشاد الهندية. فقد انطلق مستلهماً كانط من مبدأ الماقبلية معتبراً أن العالم الذي يحيط بالذات العارفة ليس معطى لها إلا باعتباره ظاهرة بسيطة، أي ليس كما هو بل بالكيفية التي تنظمها الذات انطلاقاً من قواها البشرية التصورية.

«فالعالم هو تمثلي». وإن القسمة إلى ذات وإلى موضوع هو شكل كل معرفة: والموضوعات ليست معطاة إلا بقدر ما هي مشروطة من قبل الذات. وتظهر التمثلات في المكان والزمان «وتخضع لمبدأ العقل». وبموجبه تترابط التصورات جميعها بقانون معين، إلا أن شكل هذا الترابط يمكن أن يحدد ما قبلياً. وبهذه الطريقة تصبح التجربة ممكنة ويصبح العلم ممكناً أيضاً.

إلا أن التصورات لا تشكل سوى الجانب الخارجي من العالم في حين أن الماهية الداخلية توحي إلى تجربة الذات الداخلية. إننا نختبر جسدنا بطريقة مزدوجة: «باعتباره موضوعاً (تمثلاً) وباعتباره إرادة».

فإن التعبيرات الجسدية ليست شيئاً آخر سوى أفعال إرادة متموضعة.

أضف إلى ذلك أنه بإمكاننا أن نفترض أن هذه العلاقة الأساسية هي نفسها أيضاً بالنسبة إلى كل التصورات الأخرى. أما ماهيتها الداخلية فليست شيئاً آخر سوى الإرادة. وإن الظواهر جميعها ليست سوى تموضعات الإرادة الواحدة التي هي أساس العالم باعتباره «الشيء» في ذاته غير المقابل للمعرفة.

هذه الإرادة هي دفع أعمى ولا عقل فيه. والإرادة هذه لا تتوقف أبداً، بل تجهد باستمرار لاكتساب شكل ما. وبما أنها لا تصادف إلا نفسها في جهدها للتشكل، فهي إذاً في صراع مستمر مع ذاتها. انطلاقاً من هذا الصراع الداخلي انبثقت سلسلة تموضعات الإرادة. إذ تتمظهر الإرادة في أدنى درجات الطبيعة بشكل القوى الطبيعية كدفع حيوي، غريزة حب البقاء، وغريزة جنسية. وعند الإنسان يظهر العقل الذي تخلقه الإرادة العمياء في ذاتها باعتباره أداة لها.

فلا تشكل التصورات التي تظهر في الزمان والمكان والتي تخضع لمبدأ العقل سوى التموضعات المباشرة للإرادة. ويتحقق التموضع المباشر في الأفكار التي تؤسس الأشياء الفردية كنموذج لها.

وتمتلك الأفكار شكل الموضعة بالنسبة إلى الذات دون أن تخضع لمبدأ العقل. إنها الأشكال الأزلية وغير الخاضعة للتحول لكل الظواهر والتي في كثرتها تتأثر من الأفكار عبر مبدأ التفريد من خلال المكان والزمان.

وإن تأمل الأفكار ليس ممكناً إلا عبر تخلٍ خالٍ من كل مصلحة، فيه تتخلص الذات من فرديتها وتذوب في الموضوع، إن نمط المعرفة هذا هو في أصل الفن.

وبالفعل فإن العبقرية القدرة على الانحلال في الأفكار وأن تخلق انطلاقاً من هناك عملها، وفي هذا الإطار تحتل الموسيقى موقعاً مميزاً،

فهي ليست نسخة عن الفكرة بل هي التعبير عن الإرادة بالذات. وتقوم أسس الأخلاقية عند شوبنهاور على التميز بين السمات التجريبية والعقلية.

فالسمة العقلية في الإنسان هو تموضع حرّ لإرادة ما. وهي تحدد النمط الذي يتغير في الفرد. وعلى أساس هذه السمات المعطاة توصل التأثيرات الخارجية إلى دوافع مختلفة، وتكون التصرفات نابعة عنها بالضرورة. وفي هذا الإطار تظهر السمة التجريبية غير الحرة، ذلك أنها تخضع لقوانين الظواهر الطبيعية.

والإنسان لا يتصرف بحيث يعرف ما يريد، بل بحيث يعرف ما يريد.

وبقدر ما تعتبر أعمال الإنسان نابعة من سماته بالضرورة، فإن وضع قوانين أخلاقية بالنسبة إلى شوبنهاور يصبح دون معنى، ولذلك فهو يكتفي بوصف ما يجب اعتباره أخلاقياً.

فإن الشفقة هي أساس الأخلاق، ويقوم ذلك على فكرة أن جميع الكائنات نابعة من الإرادة الوحيدة وهي بذلك متساوية في داخليتها.

ففي الآخر أرى نفسي، وفي ألم الآخرين أدرك الألم الخاص بي.

انطلاقاً من هذا التماهي يصبح خير الآخرين أساسياً ويوازي الخير الخاص بي، فلا ينطبق ذلك على البشر فقط، بل على كل الكائنات الحية، وبقدر ما يزداد الإنسان وعياً بالحياة بقدر ذلك يدرك أن كل حياة هي ألم. والإرادة تنزع إلى الاكتفاء والاكتمال، وكلاهما لا يمكن تحقيقه في العالم.

ولا وجود لاكتفاء يدوم، والجهد لا يجد نهايته في أي هدف، وإن مقياس العالم لا يمكن استنفاده وهو يزداد مع الوعي فقط. وفي التأمل الفني للأفكار تجد الإرادة سكينة عابرة انطلاقاً من هذه المعرفة تصل إلى موقفين من الحياة.

وفي التأكيد على الإرادة يُقبِلُ الإنسان على الحياة كما هي عارفاً بكل

الأسباب مؤكداً سير حياته مع كل ما جرى وما سيجري. وفي نفي الإرادة يصار إلى تجاوز الألم عبر إخماد الدافع الحيوي، وهذا هو الطريق الذي اختطه بحسب شوبنهاور، النُسّاك الهنود والمسيحيون.

الذات الإنسانية الموجودة مع كيركغارد

من المفترض تصنيف سورين كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) من بين المفكرين الأكثر عناداً في القرن التاسع عشر. وقد تعرضت كتاباته التي وضعت بأسلوب شخصي جداً للمسائل الأدبية والتحليلات النفسية وللنقاشات اللاهوتيّة. أما نتاجه في معظمه فقد امتاز بإحالة إلى خلفية تتعلق بسيرته الشخصية مقدماً وجهات النظر الدينية (المسيحية خصوصاً) جاعلاً من مسألة الإيمان أمراً حاسماً. وقد كان لتحليلاته لأشكال الوجود الإنساني تأثيرات هامة على الفلسفة الوجودية في القرن العشرين.

فقد طرح كيركغارد السؤال الحاسم التالي:

كيف يمكن لي باعتباري ذاتاً موجودة أن أقيم علاقة مع الله؟

من أجل ذلك لا بد أولاً من فهم الشروط العينية لوجود الفرد، أي بعبارة أخرى «أن أفهم نفسي في الوجود، وهذا تحديداً على ما يقول كيركغارد هو ما استبعدته الفلسفة المثالية الألمانية من تفكيرها بخلقها لنمط «الفكر المجرد».

ونظراً إلى وقوع الفكر المجرد ضمن وجهة نظر الأزلية، فإنه لا يأخذ العيني بالاعتبار ولا الزمني ولا الصيرورة الخاصة بالوجود ولا أيضاً بالشقاء الذي يعاني الموجود منه...».

وطالما أن الفكر المجرد هو بذاته وجود عيني أيضاً، فإنه يتحول إلى شخصية هزلية وإن لم يعترف بأساس وجوده هذا وبأساس تفكيره، فهو نفسه وأفكاره سيتحول إلى أصنام، ومن الأفضل خلافاً لذلك أن يتحول ذاتياً أي. . . أن تتعلق المعرفة بالذات العارفة والتي هي موجودة بالضرورة، ذلك أن الحقيقة الواقعية الخاصة، أنها حقيقة أن يكون هناك، والحقيقة هذه هي مصلحته المطلقة.

وإذا كان الوجود الإنساني قد أصبح بذلك ضمن مركز التأويل الفلسفي، فإن السؤال الذي يُطرح فيها هو: ما هو الإنسان؟.

«الإنسان هو تأليف بين اللانهائي والنهائي، بين الزمني والأزلي، بين الحرية والضرورة، باختصار، إنه تأليف، تأليف وعلاقة بين شيئين».

ومع ذلك فهو ليس ذاتاً بعد الآن:

«الذات هي علاقة تعود إلى نفسها، أو إنها تلك الخاصية التي تملكها العلاقة بالعودة إلى نفسها».

والإنسان لا يكتسب ذاته إلا إذا ارتبط بطريقة واعية بتأليف كينونته. إن الوجود الذاتي ليس مجرد معطى بالنسبة إلى الإنسان، إنه مهمة يقع تحقيقها على عاتق الحرية. من هنا يصبح ممكناً أن يجد الإنسان نفسه، وقد وضع في سوء تفاهم في علاقته مع تأليفه، وأن يُخطِّئ ذاته بوعي أو بدون وعي.

يصنف كيركغارد في كتابه «المرض حتى الموت» هذه الحالة باليأس واصفاً في مؤلفه مختلف أشكال رفض الإنسان أن يكون ذاته. وبما أن الإنسان لم يخلق نفسه باعتباره تأليفاً، بل هو من الله، فإن سوء التفاهم هذا يجب أن يوضع في منظور العلاقة بالله، وهذا هو بالضبط تحديد الخطيئة. أن لا يريد (الإنسان) أن يكون ذاته أمام الله.

يصف كيركغارد مسيرة الفرد نحو الإيمان حيث يستند الإنسان بطريقة شفافة إلى القوة التي أوجدته محدداً مختلف مراحل الوجود. وفي المرحلة الجمالية يعيش الإنسان في المباشرة، أي إنه لم يختر نفسه بعد كأنا أو كذات، فهو يعيش من الخارج وفي الخارج في الحسي ومن الحسّي تبعاً لشعار: «يجب أن نتذوق الحياة».

ومثال ذلك دون جوان، وبما أن الإنسان في تحقيقه لهذا الشكل من الحياة يظل عالة على الخارج، أي لما ليس له عليه سلطة، فإن الشعور الأساسي في الوجود الفني سيبدو وإن بشكل غير معلن شعوراً باليأس: «وبما أنه لا يمكنني أن أختار إطلاقاً إلا ذاتي، فإن هذا الخيار المطلق لذاتي هو ما يشكل حريتي: ... وبهذا العمل فقط أكون قد طرحت الفارق المطلق الذي يفصل بين الخير والشر».

إن الوجود الأخلاقي قد اختار نفسه باعتباره وجود ذات وهو قد اكتسب بذلك الاستقلالية تجاه الوجود (الكينونة)، فالوجود الأخلاقي هو ذات (فاعلة) الاختيار وبهذا الوجود تكتسب الحياة التواصل والجدية. ومع ذلك لا تستطيع هذه المرحلة أن توصل إلى الاكتمال الذاتي الكلي، ذلك أن الإنسان سيكتشف من خلال إمكانية الوقوع في الخطأ أنه لا يمتلك شروط حياة أخلاقية مثالية لأن فكرة الخطيئة هي التي تسيطر عليه.

هذا ما يقود إلى المرحلة الدينية، فالإنسان الذي يعرِّف نفسه بالخاطىء يفهم أنه ليس باستطاعته أن يتحرر بمفرده من الخطيئة، فالله والله وحده هو الذي يقدم له إمكانية العبور إلى الحقيقة. إن مضمون الإيمان هو المفارقة التي بموجبها يأتي الأزلي في الزمان، أي إن الله صار إنساناً.

وبما أنه قد توجب أن يأتي الإله إلى البشر ليعطيهم الحقيقة، فإن ذلك يعتبر برهاناً على عدم قدرة الإنسان أن يصل بمفرده إلى الحقيقة، بل عليه أن يتلقى شرط ذلك من الله، فبالإيمان يتأسس الإنسان دون تحفظ في الله.

كيفية حل قضية التطور وبنية المعرفة في إطار الفلسفة الوضعية مع «كونت» الفيلسوف والنفساني

لقد ركّز هذا الباحث في كتابه «محاضرات في الفلسفة الوضعية» النظام الوضعي، إذ إن هدف أبحاثه كان إيجاد حلّ لمسألة التطور وبنية المعرفة في المجتمع ولوظيفتها فيه. إذ تقوم نظريته على ما يسميه قانون الحالات الثلاث، والقانون هذا يتناول تطور الإنسانية العقلي، وتطور كل علم بمفرده وتطور الفرد.

ـ أما المرحلة اللاهوتية أو التخيلية، يعمد الإنسان إلى تفسير الظواهر في العالم بأفعال تعزى إلى كائنات فوق طبيعية.

ـ أما المرحلة الميتافيزيقية أو المجردة، فهي في الحقيقة لاهوت مقنع، بمعنى أن الكائنات ما فوق الطبيعية قد جرى استبدالها بوحدات مجردة، والمرحلة هذه ليست نتيجة بل هي مرحلة تحليل وبالتالي فهي توصل إلى المرحلة التي تلي.

ـ في المرحلة العلمية أو الوضعية، يصار إلى التخلي عن البحث عن السبب الأخير لتتحول المعرفة إلى معرفة الوقائع القائمة، وأن أساس البحث هو الملاحظة التي تتيح معرفة القوانين العامة.

.وضعية هي أعلى مرحلة يمكن للعقل أن يبلغها، .
انه وفي مجالات أخرى قد يقف طويلاً عند المراحل السابقة.

إن دلالات ما هو «وضعي» هي:

الوقائعي والنافع، وبذلك يُصار إلى تجاوز الفصل بين النظرية والتطبيق، اليقيني يقابل الملتبس في المسائل الماورائية، الدقيق، البناء بل النسبي أيضاً بدل الادعاءات الميتافيزيقية بالمطلق.

وإزاء كل حالة نصادف شكل مجتمع محدد: ففي الحالة اللاهوتية نجد مجتمعاً كنسياً وإقطاعياً، وفي الحالة الميتافيزيقية نجد مجتمعاً ثورياً، أما في الحالة الوضعية نجد مجتمعاً عِلمياً وصناعياً، وبإمكاننا أن نقيم تصنيفاً تراتبياً للعلوم. ففي القمة نجد الرياضيات، يأتي بعدها علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الأحياء وصولاً إلى علم الاجتماع.

إذ تعكس هذا التراتبية درجة الوضعية التي تمّ الوصول إليها، كما تعكس النظام الذي تنبني فيه العلوم الواحد منها انطلاقاً من الآخر. ففي هذه الرُسَيْمة يزداد تعقيد الأحداث التي تتعلق بهذه العلوم كلما ازداد التوجه نحو الأدنى.

لقد أطلق كونت قواعد علم الاجتماع الذي أطلق عليه أولاً اسم الفيزياء الاجتماعية معتبراً أن غرضه الأول دراسة الظواهر الاجتماعية. أي العلاقات الاجتماعية الإنسانية.

وبما أن هذا العلم لم يبلغ بعد مستوى العلم الوضعي، فلا بد من بنائه على هذا الأساس. حتى يصار إلى تحسين الشروط الاجتماعية، بناء على تخمينات اجتماعية موثوقة تتعلق بالتصورات الاجتماعية.

أما الديانة الوضعية التي أعلنها كونْت فيما بعد فقد أرساها على حبّ الإنسانية باعتبارها كائناً أعلى معبّراً عن ذلك باستخدامه تعبير الغيرية.

ولقد تأثر جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) بأفكار أوغست كونت وبأفكار والده جيمس ميل وبالأخلاق النفعية التي قال بها جرمي بتنام مطوّراً نظرياتهم بطريقة نقدية. وقد اعتقد ميل في كتابه «نظام المنطق الاستقرائي والاستنباطي» أنه قد أسّس منهجية عامة وموحّدة صالحة بالنسبة لكل العلوم. فالمنطق الاستقرائي الذي طوّره لهذا الغرض والذي يستند إلى تحليل سلسلة من الأحداث المعطاة عبر التجربة والتي تعيد نفسها بشكل منتظم يؤدي إلى استنتاج قوانين عامة. وبالنسبة إليه أيضاً فإن المنطق الاستقرائي هو أساس ما نسميه بالعلوم الاستنباطية (الرياضيات والمنطق الصوري).

فمن أجل وحدة المنهج يجب ألاّ نطبق حتى بالنسبة إلى العلوم العقلية إلا توصيفات القوانين السببيّة.

فيما يخصّ تحليلاته اللغوية، فمن اللافت أن نميز بين التعيين وبين الإيحاء، (معنى) إيحاء العبارات (على سبيل المثال فرس قتال وفرس نحيل فيما يخص الحصان).

دافع ميل في كتابه «النفعية» عن هذا الشكل من الأخلاق تجاه منتقديه عتبراً أن هدف النفعية هو تحقيق «أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد كن من الأشخاص».

وكما ينزع كل فرد بطبيعته إلى تحقيق السعادة الفردية، فإن سعادة ، هي أيضاً لصالح مجموع الناس، وإن الاستقامة الأخلاقية الملازمة ما، يجب أن تقاس بالنسبة إلى التبعات التي تترتب عليه.

وإن المقياس الذي يتم التقييم بموجبه هو ارتفاع معدل السعادة وتناقص الشقاء (الألم) عند الذين تطالهم نتائج هذا الفعل.

وخلافاً لبتنام أشار ميل إلى عدم أخذ كمية السعادة بعين الاعتبار فقط، بل يجب النظر إلى الكيفية أيضاً، فليس لهذه الحالات القيمة نفسها.

إن المعيار الذي يسمح بالمقارنة بين الكمّ والكيف هو الحكم الذي يطلقه من الأقدر على المقارنة بناء على خبرتهم.

دافع ميل في كتابه «عن الحرية» عن الحرية الفردية وعن التعددية الاجتماعية إزاء طغيان العامة والرأي العام، مميزاً بين الأفعال التي تنسب أساساً إلى الذات وبين تلك التي تنسب أساساً إلى الآخرين وهذه الأخيرة تجد حدودها في حرية الآخرين، وهنا فقط يمكن أن يعتبر تدخل الدولة ضرورياً. أما حرية الرأي وحرية التعبير فيجب إخضاعهما لأي تحديد.

التطرف الهيجيلي وحيثياته

لقد بدأت الاختلافات بين طلاب هيجل بالظهور عبر ردات الفعل التي تلت طباعة كتاب ستراوس حول «حياة يسوع» ١٨٣٥، فعلى السؤال الحاسم بالنسبة إلى الديانة المسيحية والمتعلق بحقيقة الأناجيل التاريخية، أجاب ستراوس بالسلب مطبقاً في تحليله المنهجية التاريخية الهيجيلية ومبرراً التناقضات. وهكذا فإن المقاطع التي تعتبر الأهم في العهد الجديد قد اعتبرت غير قابلة للتصديق من حيث تعبيرها عن الحدث التاريخي، وقد أوَّلها ستراوس باعتبارها تجميعاً لتصورات أسطورية خاصة بالشعب اليهودي.

وبالطريقة نفسها أخضع العقيدة أيضاً لمنهجية أبحاثه، كرد فعل على أطروحات ستراوس وقد انقسم طلاب هيجل إلى: الهيجيليون القدامى أو اليمين الهيجيلي، الذين تابعوا نقل النظام الهيجيلي في تأليفه بين الدين والفلسفة. ثم الهيجيليون الشباب أو اليسار الهيجيلي، الذين راحوا يبحثون عن طرق جديدة انطلاقاً من خلفية تقوم على إرادة قلب الوضع القائم بشكل ثوري.

وقد ظل هيجيليو اليسار باعتبارهم من خصوم الملكية خارج الجامعات وقد عاش بعضهم في المنفى.

أما كتاباتهم فقد كانت في غالبها جدلية تستند إلى التاريخ الحاضر

تأويل ماركس وأنجلز
لفلسفة الإنسان والسياسة والتاريخ

لقد استطاع هذا الرجل (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) انطلاقاً من تأويله لمدارس فكرية متعددة أن يطور فلسفة كان لتحولها إلى ممارسة بالغ الأثر في تشكل أوجه الحياة العقلية والسياسية في هذا العالم.

«لقد كان ماركس المكمّل لأهمّ التيارات العقلية في القرن التاسع عشر: للفلسفة الكلاسيكية والألمانية للاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي وللاشتراكية الفرنسية» (لينين).

إذ تشكل الهيجيلية القاعدة الهرمية المفهومية للنظرية الماركسية. فقد استعار من هيجل مبادىء الديالكتيك وفكرة التطور الدينامي، علماً أن ماركس قد أكَّد عزمه على «خلع القفاز الهيجلي» فهو يفسر هذه العناصر بشكل مختلف مكملاً الخطوة الأخيرة للمثالية باتجاه المادية.

هذه الخطوة التي بدأها فيرباخ، حيث قلب ماركس العلاقة ذات موضوع من تحديد موضوع بواسطة الذات إلى تحديد الذات بواسطة الموضوع.

«إلا أن الفهم لا يقوم كما يعتقد هيجل بإعادة معرفة تحديدات

المفهوم المجرد في كل مكان، بل في إدراك المنطق الخاص للموضوع الخاص».

فالمادة بالنسبة إلى ماركس هي التي تحدد الوعي، فهي تؤثر في الحواس وتنعكس في الوعي والمعرفة مثقلة بالقضايا وهي تتقدم مرحلة مرحلة.

فالمعرفة في هذا الإطار هي توافق الفكر مع الموضوع.

ومن تشكلات المادية، يُشار إلى المادية الجدلية، وهي عبارة أوجدها أنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م) وهو صديق ماركس، أما نظريته فتقوم أساساً على وصف تطور المادة، التطور الموضوعي المستقل عن المعرفة الإنسانية، والمادة لا يمكن أن تكون ثابتة إطلاقاً بل يجب أن تفهم باعتبارها في صيرورة دائمة، وهذا ما ينجز عبر قوانين ثلاثة: قانون التحول في الكم والكيف، قانون تداخل الموضوع، قانون نفي النفي.

وهنا تتطور المادة جدلياً من خلال صدمة النزعات والقوى المتقابلة التي تنفي نفسها بانتقالها إلى مستوى أعلى. وإن التفتح الذاتي للمادة يتم عبر «قفزات» وبطريقة غير متتالية، عبر قطيعة مع التدريجي، ولإبراز ذلك اختار أنجلز مثال حبة الشعير:

«تقع حبة الشعير على الأرض، وتفنى فيها (نفي)، ثم من هناك تخرج النبتة، ومن نفيها، الموت، تعود الحبة مجدداً ولكن على مستوى أعلى إذ تتضاعف (عدداً)».

أما القانونان الآخران فقد صورهما أنجلز مستعيناً بالمثل نفسه. وهكذا تتداخل بالنسبة إلى الحبة الحبات ـ النبات النقيضة الأخرى وتنحل بالتبادل. كل ذلك يحصل عبر التحول في الكمّ (الخلايا في مثلنا)، والتحول هو الشرط الأول للتغير في شيء كيفي مختلف: من الحبة إلى النبتة.

أما المادية التاريخية، فليست إلا صورة خاصة للمادية الجدلية وهي تقوم عبر التأويل الجدلي للتاريخ.

إذ تقدم المادية التاريخية تحويلاً لفلسفة التاريخ عند هيجل، إلا أن أسسها الاقتصادية تعطيها مسحة مختلفة، إن للمظهر العملي في هذا الإطار أهمية خاصة. فقد شارك ماركس في سياسة عصره ما يفترض أنه تعامل مع معطيات عينية.

وإن إرادة العمل السياسي تلزم بالتخلي عن «الصوفية» الهيجلية لمصلحة الواقع العيني، وإن النقد الجذري لكل ما هو قائم «يجب أن يكون نقطة الانطلاقة لتحول شامل. من هذا المنظور يعارض ماركس فويرباخ إذ تعلن الأطروحة (١١) عن فويرباخ ما يلي:

«لقد قام الفلاسفة حتى الآن بتأويل العالم بأشكال مختلفة في حين أن المهم هو تغييره». فمن منظار المادية يجب أن يكون التحول الاجتماعي خاضعاً لجدل التاريخ. فإذا كانت المادة هي التي تعي الوعي، فإن ذلك يتخذ أولاً ضمن شكل العلاقات الاجتماعية، ولقد بحث ماركس مبدأ التطور البشري داخل السيروات الاقتصادية، فكل عناصر المجتمع الأخرى ليست إلا «بنى فوقية إيديولوجية» كالفلسفة والدين والثقافة على سبيل المثال.

«إن وعي البشر ليس هو الذي يحدِّد وجودهم، بل العكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم».

لقد استعان ماركس في تحليله للعلاقات الاقتصادية بالنتائج التي توصل إليها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كما طوّرها كل من آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م) وديفيد ريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣م).

لقد بحث سميث بشكل منهجي في العوامل الاقتصادية وقد رأى في تقسيم العمل أساس ازدهار الاقتصاد. أما ريكاردو فقد ركز على نظرية القيمة التي تربط بين قيمة البضاعة وبين العمل اللازم لإنتاجها.

ومن منطلق المادية التاريخية يفسر ماركس التاريخ السياسي تبعاً لوجهات النظر المستمدة من الجدل مع الاستعانة بالنظريات الاقتصادية وفي البيان الشيوعي نجد: «إن تأريخ كل مجتمع وحتى أيامنا هو تاريخ صراع طبقات... فالمستغِلّون والمستغَلّون هم في صراع دائم فيما بينهم قد قادوا... صراعاً كان ينتهي دائماً إما بتحول ثوري يطال المجتمع بأكمله، أو بالقضاء على الطبقات المتصارعة».

إن صراع الطبقات هو عبارة عن تناقضات بين المجموعات الاجتماعية ينحل في الثورات خالقاً تشكلات اجتماعية جديدة. ومن مسيرة التاريخ يستعيد ماركس تشكلات اجتماعية حلّت نفسها بشكل جدلي:

المجتمع البدائي - مجتمع الرق القديم، الإقطاع والرأسمالية البرجوازية الحديثة.

وتبعاً لمقولة البناء التحتي والبناء الفوقي في المجتمع يعتبر العامل الاقتصادي هو المحور الرئيسي لعملية التراتب ولعملية التطور التاريخي.

إن مفهوم علاقات الإنتاج (القاعدة العينية = مجموع العلاقات المادية بين الناس، الملكية على سبيل المثال)، قد أتاح لماركس تحليل البنى الاجتماعية، والعلاقات هذه قد تكون في جزء منها متوافقة مع قوى الإنتاج وفي جزء آخر غير متوافقة معها (القدرات والتجارب، وسائل الإنتاج).

ففي بداية أي عصر تكون علاقات الملكية (أدوات، آلات..) مرتبطة ودون تناقض مع نمط إنتاج الخيرات، ولكن مع السيرورة التاريخية تزداد التناقضات. تقود التناقضات إلى صراع الطبقات حيث تقوم الطبقة المستغَلة (بالفتح) التي لحقها الإجحاف من علاقات الإنتاج بالثورة ضد الطبقة المسيطرة.

«في مرحلة معينة من تطور المجتمع تدخل قوى الإنتاج المادية فيه

في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة. . . ومن أشكال تطور قوى إنتاج تتحول إلى قيود لعبوديتها. . . وبذلك يتم الدخول في مرحلة الثورة الاجتماعية».

تبعاً لهذا المبدأ الجدلي يخلق كل شكل مجتمعي تناقضات داخلية لا يمكن حلّها إلا بالثورة. درس ماركس بشكل أساسي نشأة الرأسمالية وجوهرها، أي وبعبارة أخرى علاقات الإنتاج القائمة في عصره. وانطلق في كتابه الاقتصادي الأساسي «رأس المال»، ومن أسس الاقتصاد الإنكليزي، حيث تحدد قيمة البضاعة بشكل أساسي بحسب الوقت المخصص لإنتاجها.

إن الاقتصاد القائم على العملة لا يحجب السمة الاجتماعية للعمل وحسب، بل يسمح أيضاً بتكديس القيمة خلافاً للاقتصاد الذي يقوم على المقايضة. إن هذا التكديس هو هدف الاقتصاد الرأسمالي. وهكذا ننتقل من العلاقة بضاعة ـ مال ـ بضاعة إلى علاقة أخرى هي مال ـ بضاعة ـ مال، حيث لا تشكل البضاعة إلا وسيلة لتكديس أكبر للمال، في أيدي الرأسمالي.

إن الرأسمالي لا ينتج لسدّ حاجته الشخصية بل لينتج من جديد. وقد جعل ماركس أساس هذا التراكم في القيمة المضافة: في تطوير الإنتاج لا يعطي الرأسمالي كل شيء لمنتجي العمل بل يحتفظ بجزء لنفسه.

يشتري الرأسمالي العمل في السوق الحرة. والعامل لا يعمل الوقت الذي يكفيه لسدّ حاجاته فقط. بل يخلق في الوقت الزائد قيمة مضافة لا تدفع له.

هذه العلاقة هي أهم مصدر من مصادر الألينة. في سيرورة تقسيم العمل يفقد العامل كل ارتباط مع نتاج عمله، ويصبح عمله بالنسبة إليه «موضوعاً أو وجوداً خارجياً». وهكذا يجد نفسه وقد أصبح فريسة النهب

من قبل الرأسمالي، فريسة المضاربة ومن قبل أمثاله. وسلطة المال المبهمة تؤلينه، تفصله عن جوهره، إن هذه العلاقات:

«لم تترك بين الإنسان والإنسان أي رباط إلا المصلحة العارية، إلا الدفع الجاف الخالي من أي إحساس».

يعتبر الدِّين أيضاً من جملة الأمور ذات الدلالة في هذا الاغتراب، إذ يوضح ماركس متابعته منه لإسقاطات فويرباخ. إن الدِّين مرآة لأمور ليست بذات قيمة. إن الدين روح حالة أشياء لا روح لها... إنه أفيون الشعوب.

نجد تقارباً في بعض النقاط بين ماركس وأوائل الاشتراكيين الطوباويين أمثال سان سيمون (١٧٦٩ ـ ١٨٢٥م) أو شارل فورييه (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧م)، فهو مثلهم يبشر بزوال الملكية الخاصة، ولكن خلافاً للاشتراكيين الأول وانسجاماً مع المادية التاريخية يشدد ماركس على ضرورة التطور وصولاً إلى الشيوعية. فمن آلية الرأسمالية الداخلية يمكن استخلاص الشيوعية بشكل علمي، ولذلك يتحدث ماركس عن الاشتراكية العلمية، إن التمركز المطّرد للرأسمال سيؤدي إلى تراكمه في أيدي قلة منهم، وبذلك تزداد البروليتاريا فقراً على فقر.

إن الأزمات التي تبرز دورياً ستظهر تناقضات النظام الذي سيصار إلى تفجيره كلياً على يد الثورة البروليتارية، تماماً كما قلبت في حينه البرجوازية السيطرة الإقطاعية. إن طبقة البروليتاريا ستفرض نفسها في نهاية هذا الصراع الطبقي، مع هذه الثورة ستصبح أدوات الإنتاج ملكاً للمجتمع وسيصبح العمل جماعياً. وفي النهاية وبعد الثورة ستزول الطبقات وكذلك الدولة.

ذرائعية كارل أوتو آبل
الاتجاه الفلسفي الثالث

لقد عرَّف كارل أوتو آبل الذرائعية باعتبارها اتجاهاً فلسفياً ثالثاً (مع الماركسية والفلسفة الوجودية)، حيث على العلاقة بين النظرية والممارسة أن يتحقق في الوقائع، وعلى الذرائعية أن تحمل أجوبة على أسئلة تتعلق بالسلوك العملي في الحياة استناداً إلى أفكار وإلى لغة علمية منظمين.

لقد حدد مؤسس الذرائعية شارل ساندرز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤م) الخيوط الرئيسة لنظريته كما يلي:

«فكر، ما هي المعطيات العملية التي ستتأتى عن الآثار التي تنسب تصورنا، وإن مفهومنا لهذه الآثار هو كل مفهومنا للغرض أو للموضوع».

إذ يعتبر هذا المبدأ القاعدة المنهجية لتحليل المفاهيم، وبموجبها يقوم مضمون دلالة المفهوم في ما يمكن أن نفكر به من نتائج تتعلق بالعمل.

وإن تحليل المفاهيم وتصحيحها أحياناً، إنما يتحقق عبر مواجهة تجريبية مع الواقع. ومن الزاوية نفسها، بالإمكان شرح الاعتقادات انطلاقاً من سلوك العادات التي تعبر عنها. علماً أنه لا يمكن فهم المبدأ الذرائعي كما لو كان فهم المعنى متأتياً من وصف النتائج التي تتدخل وقائعياً. إنه مبدأ يتحقق من تمثل النتائج العملية مفهومياً في التجربة العقلية.

أما النتائج المتحصلة بهذه الطريقة فيجب أن تتأكد عبر سيرورة تواصلية لذوات يعملون معاً ويبحثون معاً. وبهذه الطريقة ستتشكل الحقيقة باعتبارها توافقاً بين جميع أعضاء «جماعة غير متناهية من الباحثين».

«هذه القناعة التي يقدر لها في نهاية الأمر أن تصادف قبول كل الباحثين. تشكل ما نفهمه باسم الحقيقة، أما الموضوع المتمثل في هذه القناعة فهو الموضوع الواقعي».

وبالنسبة إلى منطق العلوم يعتبر اكتشاف بيرس لما يعرف بالاحتمال أمراً غاية في الأهمية باعتباره شكلاً آخر من أنمطة الاستنتاج إلى جانب الاستنباط والاستقراء. يقودنا الاحتمال من النتيجة ومن القاعدة إلى الحالة.

وبالفعل فإن هذه الطريقة قد تم استخدامها في تشكيل أية فرضية علمية. خلافاً للاستنباط، فإن النتيجة لا تكون إلا متحملة، إلا أنها توسع المعرفة من خلال إيحائها بفكرة جديدة ما يجعل التصورات العلمية الجديدة أمراً ممكناً. كذلك يعتبر تفصيل بيرس الثلاثي للعلامة حاسماً في تطور علم الدلالة.

وتكون العلامة على علاقة مع فكرة تؤول وهي علاقة الموضوع بكيفية ما بحيث تجعلها على علاقة بموضوعها. ولا يمكن ردّ هذه العلاقة المثلثة الأوجه إلى علاقة ثنائية. فالعلاقة تتحدّد بالتأويل وكل معرفة لموجود هي نماذج بين المعطى وبين تفسيره من قبل وعي مسؤول.

أما مع وليم جايمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م)، فقد اتخذت الذرائعية توجهاً ذاتياً خلافاً لبيرس. فالقناعات التي هي في أساس كل معرفة أو عمل لا تخضع لأي معيار عام للحقيقة، بل هي التعبير عن مصالح الذات العملية.

وإن أصالتها يمكن أن تقاس عبر السؤال ما إذا كانت حيّة بالنسبة للفرد أي ما إذا كانت حاسمة ولا يمكن تحاشيها وإذا كانت ذات دلالة

بالنسبة إلى حياته. وإن معيار الحقيقة هو إثبات اختبارها في الممارسة مع الأخذ بعين الاعتبار الفائدة الحاصلة، أي إلى أي مدى استطاع الفرد أن يعقد صفقة مقنعة مع الواقع.

وعلى سبيل المثال فإن فرضية وجود الله تكون أيضاً حقيقية طالما أنها مقنعة لممارسة الحياة الفردية.

وبما أن للناس مصالح مختلفة، وبما أنهم يخضعون لشروط حياة متباينة، فإن ثمة حقائق كثيرة ستتعايش الواحدة إلى جانب الأخرى، وبما أن شروط الحياة في تقدم مطّرد فعلينا أيضاً أن نعتبر الحقيقة بطريقة دينامية.

ولقد بذل جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م) محاولة دؤوباً ليدخل الذرائعية في التربية وفي السياسة. إن الأداتية التي مثلها في إطار نظرية في المعرفة قد أكدت أن المعرفة ليست مجرد عملية سلبية، بل إنها تشكل عملاً في حدّ ذاتها. إن المعرفة هي أداة فعل منجز، فهي تستخدم للسيطرة على مواقف ولحلّ مسائل عملية.

ويمكن إيضاح الفكر والمعرفة بالطريقة التي يعملان بها في ظروف عمل محددة. وقد طوّر ديوي اقتراحات عديدة وصولاً إلى إصلاح تربوي قام هو نفسه باختباره في «مدرسته التجريبية». وعلى التلميذ أخيراً أن يتحول من موضوع المعلم إلى ذات التعلم، ويجب ألا يُعطى مضمون الدرس بشكل مسبق كما يجب أن تحل المسائل التي تطرح ضمن المجموعة. وباعتبارها مشاريع دراسة. ويجب أن يكون التعلم، شأن الشكل السياسي الديمقراطي الخلفية اللازمة لتحقيق الذات.

التجديد والتطور للكانطية
في بداية القرن التاسع عشر

لقد عرفت أواسط القرن التاسع عشر كانطية متطورة، وعرفت التيارات المختلفة التي استلّت من كانط باسم الكانطية الجديدة، إذ إنه ما بين ١٨٨٠ و١٩٣٠م، كان هذا التيار الفلسفة السائدة في ألمانيا. ومن أبرز ممثلي هذا التيار ف.أ. لانجي الذي نسب في كتابه «تاريخ المادية» كانط إلى العلوم الطبيعية، وكذلك أوتو ليبمان الذي أنهى كل فصل من كتابه بالعبارة التالية: إذاً لا بد من العودة إلى كانط.

وقد تعاملت مدرسة ماربورغ مع مؤسسيها هرمن كوهن وبول ناتروب وكذلك أرنست كاسيرر مع الموضوعات النظرية. وقد تخلى كوهن (١٨٤٢ ـ ١٩١٨م) في كتابه «منطق المعرفة المحضة» عن الثنائية الكانطية: الحساسية والفاهمة لمصلحة الفاهمة فقط. كذلك فإن المعرفة ليست ممكنة إلا عبر الفكر المحض. فهو يفسر كانط انطلاقاً من عبارته: «إننا لا نعرف من الأشياء بشكل ما قبلي إلا ما أودعناه نحن فيها. وإن المعرفة انطلاقاً من «الأصل» لا تصبح ممكنة إلا إذا كان موضوع المعرفة إنتاج الفكر بالذات، وهذا ما لا يتحقق إلا بعد مراحل لا حصر لها.

أما الأحكام فهي تأسيسية وكوهن يقسمها إلى أصناف أربعة:

قوانين الفكر (عدم التناقض)، قوانين الرياضيات (الكثرة)، قوانين علم الطبيعة الرياضي (القانون) وقوانين المنهجية (الإمكان والضرورة).

لكن كاسيرر فقد رأى في الرمز التعبير الكلي عن النشاط الثقافي والخلاق الذي يقوم به الذهن، وقد حاول في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يؤلف «نوعاً من قواعد لغة» الوظيفة الرمزية باعتبارها وظيفة رمزية، عبر هذه القواعد تكون تعابيرها الخاصة... كما نشهدها أمامنا في اللغة والفن في الأسطورة والدين ماثلة ومحددة فيها بشكل عام».

ويشير الرمز إلى شيء حسّي، يجسد عبر نوع من المعطى إحساساً معيناً. أما وظائف التمثل الرمزي الأساسية الثلاث فهي الوظيفة التعبيرية حيث تتماهى العلامة مع ما تدل عليه (عالم الفكر الأسطوري، الوظيفة التمثلية، وفيها نتعرف إلى السمة الرمزية علماً أنها تظل على ارتباطها بالموضوعات (اللغة العادية ـ اليومية)، الوظيفة الدالة حيث لا تشير العلامات الرياضية أو المنطقية إلا إلى علاقات مجردة (كالعلم).

أما مدرسة (بادن)، أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا (فندلياند، ديكارت، لاسك) فقد اتجهت نحو نظرية القيم:

فوليم فندلياند (١٨٤٨ ـ ١٩١٥م) يعتبر الفلسفة بمثابة «العلم النقدي الخاص بالقيم العالمية». أما هينرش ديكارت (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦م)، فقد طرح نظام قيم، يقوم على القسمة بين عالم الموضوعات وعالم القيم. ويجمع العالمان في عالم تحقق الحسّ الذي يتألف:

«بقدر ما نكون ذواتاً تطرح قيماً، أي ذواتاً تتخذ بحرية موقفاً من القيم».

وثمة إنجاز هام آخر يتمثل في التمييز بين العلم الطبيعي والعلم العقلي والذي تمّ تبعاً للمنهجية التالية:

إن العلم الطبيعي هو، وبحسب فندلياند، علم ناموسي وهو يتحرّى القوانين العامة، أما العلم العقلي فهو علم إيديوغرافي (مستقل) وهو يبحث في الوقائع الخاصة، والتاريخي منها بشكل خاص. أما عند ديكارت، فالعلوم هذه على التوالي تتصف بالتعميم والتفريد، علماً أن للقيمة هنا دوراً كبيراً.

«بحسب ديكارت يمكن صياغة المفهوم التاريخي ـ الفردي كما لو كان انطلاقة من وجهة نظر قيمية وفي ضوئها يظهر الفردي أولاً من خلال دلالته المميزة في النظرة».

وقد أدى صعود العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر إلى محاولة بناء الماورائيات بطريقة استقرائية على قاعدة تجريبية. ومن المؤلفين في هذا المجال:

ـ غوستاف تيودور فشنر (١٨٠١ ـ ١٨٨٧م)، في فيزيائه النفيسة التي تعتبر خطوة أولية على طريق علم النفس التجريبي، درس الأثر المتبادل بين النفسي والفيزيائي. أما نقطة انطلاقه فبنيت على أساس الموازاة بين العلمين. فقد افترض فشنر وجود النفس لا في الإنسان فقط بل في كل كائن جسدي في سيرورة فيزيائية، وبهذا المعنى يتصور الماورائيات كعلم مكمّل للعلوم الأخرى. وباعتبارها علم الكل فعليها أن تعمم النتائج الخاصة التي تمّ الوصول إليها. وهدفها إعطاء الواقع تأويلاً شاملاً.

أما رودلف هرمان لوتزي (١٨١٧ ـ ١٨٨١م)، بدوره بحث في الفلسفة عن تأليف بين العلم الحديث وبين الأقاويل المثالية أو الدينية. ففي مؤلفه (Microcosmos) درس لوتزي وضعية الإنسان في العالم، محاولاً تفسير العالم بالتشابه مع الإنسان أو من أجل ذلك استعان لوتزي بالتمييز بين السببيّة والمعنى والغاية، متوصلاً إلى استخلاص وجود عالم الآلية (الواقع) وعالم الحقيقة وعالم القيم. وفي هذا الإطار رأى أن قوانين الآلية ليست إلا شرط تحقيق الخير. وفيما يتعلق بالمنهج، ربط النتائج الماورائية التي توصل إليها بأبحاث تحليلية ووصفية.

عبقرية نيتشه الفكرية والتجديدية

يعتبر فريديريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م) عبقرية فريدة في تاريخ الفكر: التزام جارف، إرادة تجديد جذرية، حدّة ذهن مقنعة وسحر لغوي، ميزات تميّزت بها مؤلفاته التي يمكن تقسيمها إلى مراحل خلق ثلاث:

المرحلة الأولى: (١٨٦٩ ـ ١٨٧٦م)

فقد تابع نيتشه وهو ابن قسّ لوثري دروسه في فقه اللغة (فيلولوجيا) الكلاسيكي ثم أصبح أستاذاً لهذه المادة في مدينة بازل، وفي عام ١٨٧١ كتب «ولادة المأساة انطلاقاً من روح الموسيقى». وفي هذا الكتاب يبرز أن القوى الأصيلة عند اليونان، الإبولونية والديونيزية قد اتحدت لتشكل تأليفاً منسجماً تجلى في المأساة القديمة.

ويمثل الأبولوني القياس العقلي ويمثل الديونيري النشوة والهذيان. وقد ترافق موت التراجيديا مع ولادة الفلسفة اليونانية العقلانية التي تجسدت بسقراط بشكل خاص، ومع أوريبيد أصبح التحول مكتملاً:

«إن الألوهية التي عبّر عنها، لم تكن لا (ألوهية) ديونيزيوس ولا ألوهية أبولون، بل ألوهية شيطان ولد لتوّه، أطلق عليه اسم سقراط».

وقد تأمل نيتشه تجدد الثقافة المأساوية عند ريتشار فاغنر (١٨١٣ ـ

١٨٨٣). إذ كان نيتشه في هذه الفترة مأخوذاً بموسيقى فاغنر وبشخصيته. فبين العام ١٨٧١ و١٨٧٦ دخل نيتشه في سجال مع ثقافة عصره. ومع د. ف. ستراوس كمثال على الخشونة الثقافية، ومع «المرض التاريخي» وإعطاء الأولوية للفكر التاريخي، ومع شوبنهاور كنموذج للفيلسوف الرزين، ومع فاغنر.

المرحلة الثانية (١٨٧٦ ـ ١٨٨٢م):

عبَّر نيتشه عن هذه المرحلة واصفاً فلسفته بأنها فلسفة «ما قبل الظهر»، وقد ظهر له في هذه المرحلة أربعة كتب: إنساني، إنساني جداً، الغسِقُ والعلم الجزل. فمن الناحية الأسلوبية وجد نيتشه في الشكل الحكمي الشكل التعبيري الأفضل. من ناحية المضمون فإن ما يجمع بين المؤلفات الأربعة كانت المعركة التي خاضها ضد الانحطاط وأخلاقه ودينه والمقصود به (المسيحية).

فقد تبنّى نيتشه موقفاً عقلياً شكيّاً تقليدياً تحركه إرادة جارفة مخلصة، وإزاء الأخلاق والإشكاليات الفلسفية التقليدية. وانطلاقاً من ملاحظات ظل يجددها باستمرار، فأشار نيتشه بالدرجة الأولى إلى دلالة اللغة:

تضفي اللغة قناعاً، ذلك أن الإنسان وعبر خطابه لا يدرك ماهية الأشياء إلا ظاهرياً. أما في الواقع فهو يخلق عالماً ثانياً إلى جانب العالم الأول.

«ما هي الحقيقة إذاً؟ إنها جيش متحرك من الاستعارات والتي بعد طول استخدامها تصبح بالنسبة إلى الشعب ثابتة قانونية وملزمة: وإن الحقائق ليست إلا أوهاماً نسبياً أنها أوهام».

وما هو الترابط غير المشروع بين الوجود والقيمة.

إن الثقة بقيمة الأحكام العقلانية هي ظاهرة أخلاقية بحد ذاتها.

- نسبية الأخلاق: إن الأحكام الأخلاقية ليست أحكاماً لا زمانية ومطلقة إذ بالإمكان البرهنة على نسبيتها تجاه التاريخ والمجتمع.

ولقد أخذ نيتشه بالفعل على فلسفة الأخلاق عدم أخذها تنوع الوقائع بعين الاعتبار.

- التناقض العملي في الأخلاق.

- تاريخانية الأخلاق.

ولقد اعتقد نيتشه أنه استطاع أن يكشف كيف تولدت القيم بعد ممارسة طويلة لأحكام مسبقة اصطلاحية.

- البرهنة التكوينية:

إن اكتشاف الدوافع التاريخية والنفسية سيؤدي إلى رفض المقاييس القيمية التقليدية، دون انقطاع، فقد أبرز نيتشه الأقنعة وحطمها خاصة ما التصق منها بالإنسان الأخلاقي أو المتدين رافضاً بذلك الادعاء بأساس موضوعي للقيم. وهكذا يقود «علم نفس خاطىء في تفسيره للدوافع والتجارب» إلى المسيحية. تماماً كما يمكن البرهنة على وجود دوافع خلف أي سلوك أخلاقي. «وإن الأخلاق ليست أكثر من علامة لغوية تشير إلى التأثرات الأولية».

في الحقيقة، فإن نيتشه لم ير إلا تأملات عملية هدفها تحقيق الفرح من أعماله حتى ولو بطرق ملتوية. فالشفقة بنظره ليست إلا قناعاً للحماية الذاتية، وحب القريب ليس شيئاً آخر سوى حب الذات.

أما المسيحية فقد عاب عليها نيتشه إسهامها في إضعاف الإنسان، قومها على رفاة عقدية غير قابلة للتصديق لعالم من التمثلات القيمية قديم ومتناقض وتقديمها العزاء عبر آخرة لا وجود لها ولم يعد أحد يؤمن بها. ومن ثم نفاق المسيحيين الذين لا يعيشون احترامهم لما يتوجب احترامه.

أما في كتابه «العلم الجزل» فقد بلغت هذه الأفكار قمتها عبر عرضه للإنسان المجنون الذي يبحث عن الله. وهنا يصف نيتشه رؤيته لعالم بدأ بالظهور لعالم لا أفق له، ولا فوق له ولا تحت، ذلك أن «الله قد مات! وسيبقى الله ميتاً ونحن الذين قتلناه!».

أما المرحلة الثالثة، فمع الأعمال التالية «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥م)، «ما وراء الخير والشر» و«إرادة القوة» صدر لأول مرة عام ١٩٠١م، جمعاً لنصوص بدأ كتابتها عام ١٨٨٠م، حيث بلغت فلسفة نيتشه ذروتها في الإعلان عن بدء عصر جديد.

فلقد تم الاحتفاظ باللحظة النقدية، وبعد التوصيف يأتي العلاج عبر تصورات نيتشه لعالم جديد. وقد شرح نيتشه هذا التجدد بالاستعانة بصورة تحولات الروح ذات الأوجه الثلاثة:

يتحول الروح أولاً إلى جمل يحمل بصبر أثقال الأخلاق القديمة، ثم إلى أسد (الـ أنا أريد) الذي يصارع التنين، تنّين القيم (الـ يتوجب عليك). ثم يخلق لنفسه الحرية «ولا» مقدسة حتى تجاه الواجب... من هنا الحاجة إلى الأسد. وأخيراً يصبح طفلاً يخلق وهو يلعب قيماً جديدة.

إن نيتشه يلخص توصيفه للحضارة الغربية رابطاً إياها بالعدمية.

أي «التخلي الجذري عن القيمة، عن المعنى وعما يرغب فيه». لا قيمة تعزى للقيم العليا، فلقد تهاوت على ذاتها كل من البناء الفكري المسيحي الضعيف في بنائه الكاذب، وكذلك الفلسفة الموروثة من سقراط. فمنذ القديم حمل التراث اليوناني المسيحي في داخله بذور هذا العدم ولم يفعل نيتشه أكثر من استشعاره، معتقداً عبر هذه الرؤية أنه قد سبق كل معاصريه، والضعفاء سيزدادون يأساً تجاه هذه الواقعة. أما الأقوياء (فوق البشر) فسيرون فيه منارة نظام جديد من أجل تحول أو إعادة قلب كل القيم.

أما علاج نيتشه فيستند إلى ظاهرة الإعلان التي تتمحور حول إرادة القوة.

«لقد بلغت فلسفة نيتشه قمتها عبر الرؤية المزدوجة للإنسان الأعلى وللعود الأبدي. أما المفهوم المفتاح فيها فهو إرادة القوة/ الاقتدار.

ففي كتابه زرادشت أولاً قام نيتشه بتمجيد الإنسان الأعلى، فهو يتميز بحرية كاملة تجاه القيم التقليدية وتصرفاته تتطابق مع معيار دنيوي: إنه يتوق إلى القوة إلى الحيوية وإلى الاقتدار. تجاهه يقف أناس القطيع ينحنون أمام ديكتاتورية الله (المختلق) ويمجدون أخلاق الضعف والشفقة.

أما القلة من البشر المتفوقين فهم أقوياء بما يكفي ليتحملوا النتائج المرّة المترتبة على حريتهم وعلى توجههم نحو ما هو قاسٍ وحيوي. إن اختيارهم الأخير يكمن في تحملهم لفكرة العود الأبدي.

فقد قدم في كتابه «العلم الجزل» فكرة العودة الأبدية لذات النفس باعتبارها «الوزن الأكثر ثقلاً» وهذه الحياة... عليك أن تحياها مرة أخرى ومرّات أخرى... إن ساعة وجود الرمل الأبدية لا تنقطع عن التقلب من جديد وأنت معها يا حبة الغبار في الغبار».

العدد الأبدي هو يقين حدسي لم ينقطع عن التأثير في نيتشه كما لو كان «عفريتاً». والتعبير معقد، وقد حاول نيتشه فيما بعد عبر حجج منطقية وأخرى مستقاة من التاريخ الطبيعي للبرهنة على وجوده. أما المعنى اللازم له فيقوم على التبرير النهائي للإنسان الأعلى.

وفي إرادة القوة «وجدت فلسفة نيتشه صياغتها الأكثر إثارة انطلاقاً من فلسفة شوبنهاور وسبينوزا. ومن العلم الطبيعي في عصره يعترف نيتشه بأن إرادة بقاء الذات هي الثابت في سلوك الناس جميعاً، وهي الخيط الموجه

لكل حياة. وإن الإرادة هي الدافع لكل الأفكار ولكل الأفعال، والإرادة خلافاً لما يعتقد شوبنهاور ليست عمياء بل إن لها غايات متعددة.

الحفاظ على الذات، وتنمية الشعور بالحياة وبالقدرة على العيش، وربح القوة والقدرة وبما أن لهذا المبدأ سيطرته في كل مكان فقد لخص نيتشه:

«هذا العالم، عالم من القوة، صار دون بداية ولا نهاية عظمٌ صلب من القوة، هذا العالم هو إرادة القوة ـ ولا شيء عدا ذلك.

ومن هذه الخلفية ينطلق نيتشه ليقول بقلب كل القيم:

فلقد تلاشت القيم القديمة وبدأت القيم الجديدة بالتشكل تبعاً لمبدأ إرادة القوة. وفي المستقبل لا تحديد للخير والشر إلا انطلاقاً من منفعة العمل في الحفاظ على الحيوية وربح القوة التي يمكن أن تستقى منه:

«ما هو الجيد؟ إنه كل ما يرفع الشعور بالقوة، بإرادة القوة والقوة نفسها في البشر.

ما هو السيئ؟ كل ما يتأتى من الضعف. وما هي السعادة؟ الشعور الذي تنميه القوة.

فلا السلام عامة، بل الحرب لا الفضيلة بل قوة الشكيمة».

ففي عام ١٨٨٨، ألّف نيتشه سلسلة من الكتابات المثيرة للعواطف. منها «ضد المسيح»، و«هذا هو الإنسان» في كتابه الأول أدان المسيحية مجدداً. وفي الثاني أظهر بوضوح تقديره العالي لنفسه، وبشكل استبطاني أوضح «لماذا أنا ذكي» ولماذا «أكتب مثل هذه الكتب الجيدة». وبعد العام ١٨٨٩ دخل غيبوبة عقلية.

الجسد وتعبيراته رسالة من الذات إلى الآخر مع الجيل النيتشوي والوجودي الفرنسي

تمهيد عام:

إن الجسدي/الذاتي، موضوع صعب في الفكر، والصعوبة هنا عامل استفزاز وتحريك وحثّ على الكشف لمعرفة طبيعة الرسالة الموجهة من الذات للآخر، وانبثقت موضوعة الجسد خاصة مع (هوسيرل) وجماعته، وسارت بخطى حثيثة مع ميرلوبونتي إذ كان للتيار الوجودي فضل السبق في تحريك هذا الموضوع ووصفه على بساط المشرحة.

لقد برز الجسد في كل نص ورؤيا، وصار لغة أخرى للكتابة والإبداع والتعبير، في الوقت الذي كانت تتناول أبعاده معرفيات العلوم الإنسانية بمناهج غربية. ولا ننسى فضل (فرويد) و(لاكان) وأتباعهما في تكريس هذا النوع من الأبحاث وشرح دلالاتها، والأثر الحاسم في تعليم درس الجسد في مختبرات هذه العلوم.

أما الجيل النيتشوي الهايدغري الفرنسي قد استوعب الكشف الجسدي وجسّده في خطاباته الحداثية القاسية. فلقد كان الجسد إذن ينبوع الاختلاف؛ إذ ما زالت رحلة اكتشاف الجسدي في بداياتها، والمطموس منها أكثر بكثير مما يظهر منه وعنه. حتى (نيتشه) الذي حاول أن يعيد كتابة

الثقافة من الناحية الجسدية لم يكن يعرف بأهمية ثورته الجديدة، إلى أن جاء دور (فوكو)، كمشروع أخلاق أحيا من جديد فن العيش على الطريقة اليونانية.

إذ لا بد في البداية أن نخطَّ المشروع التمهيدي الفلسفي لظهور الجسد في الخطاب الثقافي المعاصر، للوصول تالياً إلى مرحلة الدراسة العلمية النفسية الاجتماعية لمؤسسة الجسد الممنوع عليه الظهور إلاّ من خلال تعبيرات لا واعية مكتشفة من قبل الآخر ودالّة على النوايا والخلفيات الإنسانية.

فقد يصحب الإنسان منذ البدء مجهولان رفيقان له في حلّه وترحاله بلا زمان، يعبران معه كل دروب الحلال والضلال ومع ذلك أنكرهما. إنها الحركة ذاتها ولكنها تتنازل عن اسمها للمتحرك، وإنها صانعة الفكر والحس، ولكنها تفضّل أن يعرف الآخرون ما تصنعه.

هذان الرفيقان للإنسان الملاحقان له رغم كل عقبة وفجوة وتاريخ وعالم. إنهما الجسد واللغة، كوجودين حقيقيين مباشرين بسيطين لكنهما متوازيين. بعد أن حقق الفكر كل هروبه منهما بواسطتهما بالذات، بالذات على أنهما معاً (الجسد واللغة) في كل رحلة اكتشاف وانهزام وضلال وتضليل للذات.

السؤال الآن: كيف يكون ذلك الفكر الذي لا يقوم على الجسد ولا تتحدثه لغة. ثم كيف يكون ذلك الجسد الذي ليس له لسان ولا آذان. فمعركة الفرار من الصوت والحركة والإيمان بشكل معين لا تزال على أشدها، لكنها حاضرة في التعبير اللاواعي الذي يتعرف عليه المختص كما الإنسان العادي.

وما يزال جوهر المنطق يطلب التطابق، أي عودة الصوت إلى اللاصوت ومكوث الحركة في اللاحركة. فهنا الهوية من حيث تثبيت التعريف.

فالصورة المادية لجسد القائل أو المستمع تدخل ولا تدخل في خطاب القول والسمع. رغم أن الجسد هو هناك ماثل دائماً.

وقد اعتاد المصطلح اللغوي أن يقدم لنا هوية الشخص وخفاياه على اعتبارها كينونة أخرى لا علاقة لها بالجسد الذي يحملها، بل كثيراً ما كان فعل تأكيد الهوية لا يتجنب الجسد فحسب بل يعتبره ضمناً وكأنه قيدٌ عليها.

فالفعل اللغوي لا يضر من الفعل الجسد فحسب، ولكن يعمل على تجديده، فمتى صوت اللسان اختفى من الجسد، فتلك حقيقة يؤكدها التعامل اللغوي.

ويستطيع كل جسد أن يحل مكان أي جسد آخر، لكن الأنا لا تحل مكان أنا أخرى، ولا هو يمكنه أن يكون إلا هو، فالأجساد تملأ فراغات في المكان. أما الأنا والأنت والهو فإنها تنتمي إلى عائلة لغوية أخرى نسميها: ذوات. فالذات ليست الجسد، ومع ذلك يصير انتماء الجسد لها وإليها.

ولم يكن يمكن القول أبداً: جسدي يقول، جسدي يريد، يرغب، يفعل، إن استحالة القول هنا مرتبطة دائماً بالصيغة اللغوية التي لا فكاك منها أبداً. والمرء عندما يقول أنا، لا يخطر بباله أن الذي يقول فعلاً هو هذا الجسد القائم الذي ليس ثمة امرؤ ممكن الوجود بدونه. لا يمكنه أن يقول: لساني يقول إن جسدي يقول، يريد هذا أو كذا.

وقد يسقط ضمير المتكلم المسافة بين كلمته وكيانه، لكنه ضمير ينشىء علاقة بين العبارة والذات المتكلمة، إنه يظل ضمير المتكلم، ولكنه دون أن يصير هو المتكلم.

ففي اللغة الأوروبية يظهر ضمير المتكلم، في حين يظل ضميراً في

العربية، أي مضمراً. وليس مستحسناً في العربية القول أنا أتكلم أنت تتكلم هو يتكلم. ولقد دمجت العربية حرفاً بسيطاً في المصدر بحيث تغيرت بنية المصدر ذاتها وهي تنتقل من المتكلم إلى المخاطب فالغائب.

ومع ذلك فالعربية لم تقضِ على الضمير المنفصل بل اصطلحت عليه، وأجازت استخدامه من أجل تأكيد الضمير غير المباشر أو المتصل. فيصح القول: أفكر، أنا أفكر، تفكر، أنت تفكر، يفكر، هو يفكر، بتأكيد زائد عن اللزوم.

فإذا كانت العربية تبدو أنها أقرب إلى استناد المسافة بين الكينونة والجسد فإنها كذلك فتحت الأفق واسعاً أمام فعل الكينونة ليغدو هو فعل الملكية كذلك، فاللغة عامة تعاني من قضية الاتصال أو الانفصال بين الذات الفاعلة وفعلها، وإذا بدت العربية أنها أقرب إلى استنفاد المسافة بينهما، فإنها لم تستطع أن تجعل الإنسان الذي هو سيد الفعل يبدو موحداً تماماً عبر مصطلحات الإنّية في حالاتها التجسيدية المختلفة والزمنية المتعاقبة.

المشكلة هي في الجسد الذي يقع عليه عبء الفعل والتعبير كله والاستمرارية، والنطق بذات الأحوال، بالفعل والتعبير عن الفعل، إنه ليس هو كيانه، وإنه مُلحقٌ بمن يدعي ملكيته، إنه ليس هو الذي يفعل، وليس هو الذي يعبّر، بل هو واسطة أو وسيط لمن هو ليس بذات الجسد.

والعبارة هذه تفترض مع ذلك مفارقة جذرية: الجسد هو ذات جسده/ليس هو ذات جسده حتى عندما يكون ذات جسده، فقائل هذه العبارة، ليس هو ما نسميه ذات جسده. هناك الكائن الآخر الذي يستخدم الجسد حتى يظهر ـ حتى يكون.

فالجسد بقدر ما يثبت هويته، فإنه ينفيها في الآن ذاته، يسلبها كي يجعل فعل السلب والإيجاب مربوطاً بما هو سواه. الجسد يحمل إذن ما هو سواه. الجسد لا الذات لا يمكنها أن تحيل إلى دلالة واحدة. والصعوبة

الكبرى في كون الكلام عن واحد هو كلام عن اثنين. والاثنان متصاحبان مترافقان دهريان.

فهذا السعي الذي يحمله الجسد هو ما فرض مقولة الثنائية (Dualite)، انطلاقاً من حقيقة الجسد/الذات الثنائية، ككل الثنائيات الأخرى هي في الفكر والطبيعة والتاريخ.

على مستوى الجسدي/الذاتي الذي يطرح مبدأ الحقيقة، والصواب في مواجهة اللامفكر، من منطق التقييم الحيوي ذاته، الذي يرى في الحقيقة فتحاً وانتصاراً للحياة، ويرى في الخطأ جبناً وتقاعساً عن اقتحام منطقة اللامفكر يكتشف (فوكو) إبستيمية الإبستيميات في مركب المعرفي/السلطوي مقابل مركب الجسدي الذاتي ملخصاً بذلك طريق الخلاص النيتشوي. مطبقاً ذلك أولاً على تاريخ المعرفة.

يريد فوكو أن يجيب على السؤال الكبير الذي طرحه (نيتشه) على ذاته والعالم من خلال كل فلسفته وهو: كيف السبيل إلى مولد الإنسان الأعلى، أدلى أن يغدو الجسد قادراً على فرز ثقافته التي يظل الجسد متكبتاً في كل حرف وعبارة من نصها، وليس منكبتاً.

أي كيف السبيل إلى أن يكون الجسد هو ذاته.

لقد كان جواب (فوكو) هو الانتقال من جينالوجيا المفاهيم التي دشنها وطبقها نيتشه بعبقريته الفلسفية الفذة إلى أركيولوجيا الأفكار، أي إن المدخل صار عند فوكو إبستمولوجياً خالصاً ولكن له علاقة عضوية بالأنطولوجيا، إذ بقي سؤاله الرئيسي تأويلياً، لأنه لا يطرح منهجاً للفهم فحسب، بل منهجاً لمعالجة سؤال الفهم عن ذاته، أي كيف يفهم الفهم ذاته. شرط ألا يظل السؤال هذا حبيس تخريجات منطقية وتجريدية بل أن يسارع في الكشف عن تطوراته ونموّه في واقع ممارسة الثقافة لأبنيتها ومناهجها ضمن المركب التاريخي الاجتماعي الشامل.

في اكتشاف كيف تكون ممارسة الجسد/ العبد وللجسد اليد.

كيف يكتب الجسد/ العبد نصه الذي يقمعه ويكرس/ يقدس انتفاءه وانعدامه.

وكيف يكتب الجسد/ اليد ذلك الآخر نصه اللامفكر به، في الزمن النادر والتاريخ الذي يُولد مقامرة بدون تاريخ.

تطور العلاقة بين اللغة والجسد والذات لدى الطفل والمراهق

من المتعارف عليه أن الكائن البشري يعيش منذ ولادته حتى مماته في بيئة فيزيائية أو مادية ونفسية واجتماعية يقيم معها روابط وعلاقات مختلفة، لكنها علاقات تتسم بسمات مشتركة وتستلهم مقوماتها من ارتباط الجسد والذات ببعضهما عند الفرد، وارتباطهما معاً بالظواهر الاجتماعية المكونة لبيئته، وبالأخص بظاهرة اللغة.

عندما يحضر الطفل الوليد إلى العالم، تنطلق من جسده «صرخة الكون»، صرخة تجعل منه كائناً يملأ الهواء رئتيه، ويصل الأوكسجين رأسه ليعطيه الحياة خارج نطاق الرحم. لكن لا يعي بعد معنى هذه الصرخة ولا أثرها في بعث الحياة في جسده.

ولكن إذا ما نظرنا إلى حالة الطفل في المراحل التالية من عجز عن الحركة والتنقل وتبنّيه للعالم المحيط به (لأمّه)، لَعَلِمْنا كم هي مهمة هذه الصرخة البدائية التي تخرج من فمه، فهي في الأصل حركة جسدية عنه، وتتطور لتصبح من سلوك الأم وجوابها له، إشارة تحمل معاني كثيرة.

فالصراخ في الأشهر الأولى كما تقول: «أتريد» هي إشارة الرغبة، الحاجة والضيق.

فنفْسُ الجنين تعبر عن انزعاجها الكلي عن السيطرة على متطلبات حياة، والكآبة الظاهرة في الجسد عند الولادة ـ كما يقول فرويد ـ تستعمل

للتعبير عن نفسها. هذه الوسيلة الوحيدة في متناول الرضيع والتي تمنحه الحماية ضد موجات التشتيت.

لكن ملكة التعبير عند الطفل لا تلبث أن تأخذ أشكالاً متنوعة كلما تقدم في بناء ذاته. فمن الصراخ في الأيام الأولى إلى الكلام المستخدم لأغراض عديدة ومختلفة في سنته الثالثة، يكون الطفل قد مرَّ في مراحل من النمو الفيزيولوجي والنفسي يلعب اكتساب اللغة فيها الدور الهام.

فالطفل يبدأ في السنة الأولى والثانية باستخدام اللغة، كنظام عجيب لتمثيل الأشياء الخارجية وللتواصل، وذلك بطريقتين مختلفتين: الأولى داخلية يتمثل بواسطتها في ذاته تجربته الخاصة، بما نسميه الحوار الداخلي، وأخرى خارجية للتواصل مع الآخرين، كلغة نسميها لغة التكلم والغناء، فاكتساب اللغة في بادىء الأمر يأخذ طابع التسمية أي إعطاء عناوين لغوية للتجارب الحسية، أي لما يسمعه ويراه ويشعر به ويتذوقه. فنشاطه الحيوي إذن يسير في هذه المرحلة في حدود العلاقة بين التجربة الحسية والتجربة اللغوية.

وإذا كان المحللون النفسيون يرون في خطاب الأم أو العالم أو المحيط «الآلة التي تؤثر على الطفل، فإن نظام اللغة هو في الواقع مصب الإحساسات الجسدية للطفل».

ويقول «غوري» إن الاضطرابات الجسدية عند الطفل تجد في اللغة الأم «الشكل والمعنى» أي مكاناً مفضلاً «للتوحيد والتعبير». ولكن لا بد هنا من ملاحظة أن اللغة لا تنتج أو تولد التجربة الحسية، بل إن الطفل يسقط على النظام اللغوي تجربته الحسية والجسدية ويُطابق بينهما. وتصبح اللغة بذلك محل جمع وتوحيد للتجارب الجسدية السائبة والمشتتة فتحتل مكانة المعلم (Repere) والصيغة أو الشكل (Gestalt) بالنسبة للذات، وذلك أن تستقلب ذاتيته وتاريخه.

فالنظام اللغوي لا يعين أو يوضح في المكان فحسب «الأنا» يطابق الإشارة أو يعطونني إياها بالحركة، أو بالنظرة أو الصوت، بل هو يعني كذلك. وهذا يعطي اللغة وظيفة «التوحيد» أي جمع التجارب الجسدية الذاتية المشتتة في كل متكامل ذي أنظمة، وقوانين محددة.

ولا بد هنا من التمييز بين اللغة كنظام مشترك يرجع إليه الأب والأم والطفل والمجتمع بشكل عام، واللغة كإنتاج فردي في عملية الكلام.

فقد بات من المؤكد عند علماء النفس أن عملية التكلم عند الإنسان هي الوسيلة لمجابهة الكآبة والضيق. ونتذكر هنا دور الغناء عند المساجين أو المظلومين، وأثر التأوهات عند المرضى وسحر كلمات معنية يرددها العاشق في غياب معشوقه، ودور التكلم الإفراغي (Abreaction) في العلاج النفسي. كل ذلك يبين مدى فعالية التكلم في نفس الإنسان وتأثيره عليه، ويعبر عن ذلك ببساطة الطفل الذي روى «فرويد» أنه قال لخالته عندما انطفأت الأنوار فجأة وعمّ الظلام: «تكلمي يا خالتي، فالجو يضيء عندما تتكلمين».

وإذا كانت اللغة وسيلة لمجابهة انفصالنا عن رحم الأم ووحدتنا في هذا العالم ـ كما رأينا ـ فإن التداول بالأحداث والكلمات ودمجها فيما بينها، بالإضافة إلى إسماعها وتلقيها، يساعد الطفل في تطوره النفسي.

وكما يقول «غوري»: إن لعبة الاستماع والكلام التي يستمتع بها الطفل في أولى مراحل امتلاكه الأصوات والكلمات أساسية في عملية اكتساب اللغة عنده، وفي اللذة التي سيجد لاحقاً في استعمالها جهداً أمام الآخرين. والواقع أن عملية الكلام ظاهرة فريدة في مظاهر المراحل الانتقالية في نمو الطفل. وذلك لعلاقة التكلم بالظروف الجسدية والفكرية، وبوضع الكلام «الاجتماعي» وأخيراً بالتطور النفسي والذاتي للطفل.

ولما كان لا بد من التكلم عن استعمال الفم، شدّد بعض علماء

النفس الطفل المعاصرين في دراساتهم على وظيفة الفم في حياة الطفل النفسية والجسدية. فصحيح أن أول من أكّد على أهمية هذا العضو هو فرويد، بواسطة التحليل النفسي، وصحيح أنه يرى فيه مصدر اللذة عند الطفل، لذة الرضاعة في المرحلة الفمية الأولى ولذة العض في المرحلة الفمية الثانية.

إلا أن الدراسات الحديثة توسعت في اعتماد الفم كعضو يقع في وسط التوازن النفسي والجسدي والاجتماعي عند الطفل.

فالفم هو العضو الوحيد في الجسم الذي يقوم بدور رئيس في أولى مراحل نمو الطفل وفي آخرها.

فإذا كان الصراخ أول تعبير عن الحياة، فإن الكلام هو آخر دليل على وصول الطفل إلى نهاية تطوره النفسي بصورة طبيعية.

كذلك فإن الفم هو أول مصدر من مصادر اللذة (الرضاعة) كما هو أول مصدر يخرج منه التعبير عن الوجود (الذات)، وذلك بالصراخ، فإن الفم يؤمن من حيث هو دعامة جسدية بروز الدوافع الغريزية والعدائية التي تجد في نظام اللغة وسيلة للتعبير ومنفذاً ومتنفساً.

هذا فيما يختص بالفم كعضو التكلم. أما الكلام بحد ذاته، فإنه يرجع إلى نظام لغوي له قواعده الخاصة به التي تقيد التكلم وعمليته وتقف وسيطاً بين «الرمز والشيء المرموز له».

فعندما يعي الطفل أن الكلام يتم بين مرسل ومرسل إليه، وأن الخطاب إنما هو كلام ينبع من الذات كما يأتي من ذات الآخرين، يشعر الطفل أن الآخر هو ذلك المكان الغريب الذي يصدر عنه كل خطاب، مكان الأسرة والقانون والأب الرمزي.

يقول (ألتوسير) في هذا المجال: «من هناك يبدأ وما يفتأ يبدأ، ومن

غير حاجة إلى أب حي، ذلك هو الحضور الذي يشكل الحضور العقلي للأب الرمزي (الذي هو القانون) أي للنظام الرمزي الذي يتحكم في الدال البشري، وأعني قانون الثقافة.

هذا الخطاب الذي هو الشرط المطلق لكل خطاب، هذا الخطاب الذي يهيمن بحضوره على كل خطاب لفظي، فيغيب عن موقعه. إن خطاب هذا النظام خطاب الآخر الأكبر، خطاب الطرف الثالث، هو خطاب اللاشعور».

من ناحية ثانية، يملك النظام اللغوي قوة الشيء ـ الموضوع (objet) كمقابل للذات الذي يقاوم الضغوطات الذاتية. فعندما تصبح اللغة موضوعاً تكتسب وضوح المعقولية الذي يظهر في خضوع ذات الطفل لقواعد نظام ولأوضاع خيالية من التماهي (.).

ويؤمن رجوع المتكلم هذا إلى نظام محدد تماماً غير دمجي بين الذات والموضوع، وبين الرمز والشيء المرموز. لكن هذه الوظيفة التماهوية للغة تعود إلى استلاب الإنسان، فيتضمن الشكل والمضمون، وتبتعد الذات عن الجسد مبهرة بوهج اللغة. ويكون بذلك للكلام دور انتقال الطفل من «الأنا الصامت المنطوي على ذاته إلى الأنا الذي يملك العالم بواسطة اللغة».

إن هذا النظام اللغوي الذي يكتسبه الطفل ويتمثله تدريجياً ذو طابع انتقائي واجتماعي، فالغطاء والدب الصغير، واللعبة القديمة، وطرف رداء فستان قديم، كل هذه الأشياء تمثل في حياة الطفل واسطة انتقال يتم بالامتلاك الفردي (المنفرد). ولكنها تختلف عن واسطة الامتلاك بالأصوات والكلمات.

واللغة بطبيعتها ووظائفها ذات صيغة اجتماعية تعطيها من حيث هي

وسيلة انتقالية، صيغة الموضوعية، وهي من ناحية أخرى موضع انتقاء ذاتي وموضوعي بالنسبة للأفراد الآخرين الذين يحيطون بالطفل.

هذا الطفل يجد نفسه أمام نظام كلما تقدم في اكتساب عناصره ضاقت حدود حريته في استعماله، فهو يمر تدريجياً من اللعبة الذاتية إلى اللغة الانتقالية إلى اللغة الموضوعية.

واللغة كما يقول دي سوسير De Soussure نتاج اجتماعي وأساسي ومشترك لدى جميع الأفراد، في حين أن الكلام عمل فردي ذهني تدخل فيه إرادة المتكلم ويتعلق بنشاطه الذاتي. وهكذا فإن اكتساب اللغة عند الطفل يمر بمراحل ترافق تطوره الجسدي والنفسي كما تعين رؤيته للعالم واكتشافه له.

وإذا كانت العلاقة حميمة بين الجسد واللغة والذات في تطور الطفل النفسي الاجتماعي، فإن اللغة كذلك تبقى عند اليافع والراشد حميمة الصلة بسلوكه وذاته.

البُعد الحضاري اللغوي والجسدي لدى الطفل

إذا كان اكتساب اللغة عند الطفل عملية ترافق تطوره الذهني وتكيفه مع العالم الاجتماعي المحيط، فإن الراشد عندما يفقد ملكة اللغة يفقد معها عناصر تكيفه الاجتماعي، وعندما ينفصل عن مجتمعه انفصالاً وتنقطع وسائل الاتصال اللغوية عنده، يفقد ذهنه القدرة على التفكير وخاصة على التجريد والشمولية في العمليات الذهنية.

وإذا كان (روبنسون كروزويه)، قد وجد نفسه وحيداً في جزيرة صغيرة بعيداً عن كل ما هو بشري واجتماعي، فإنه احتفظ بخيط رفيع من الصلة مع الجنس البشري بكتابة يومياته.

ولم تكن تهدف هذه البادرة إلى مخاطبته الخلف أو كتابة لشخص آخر بقدر ما كانت مخاطبته للذات، أي عملية كان روبنسون يمثل فيها المرسل والمرسل إليه في آن معاً، لكن كان يشعر بالفشل في هذه المحاولة.

ذلك أنه، وكما تقول نظريات التحليل النفسي المعاصرة، ينحصر المستوى الواقعي الخارجي بين المستوى الرمزي وبين المستوى الخيالي. والذات لا يمكن أن تحافظ على كيانها أو أن تعبر عن مستوياتها إلا بواسطة اللغة.

فالذات كما يقول (لاكان) هي ما يصدر عن الكائن الحي بفعل اللغة والرغبة عند الإنسان هي بالتالي «رغبة في الآخر» «وانشداد نحو الآخر».

لذلك، وعلى الرغم من أن روبنسون دأبت على استعمال اللغة في الكتابة ومخاطبة الحيوانات والأشياء، فإن وعيه للعالم بدأ يذوي مع الكلمات التي كان ينساها.

لغة الشخصية وطبيعتها
من منظور علم النفس التاريخي والمعاصر

(دراسة تقييمية):

لقد جاء في دراسة أميركية قديمة في موضوع علم النفس (كلوكهوهن، موراي، ١٩٤٨) ما معناه:

يشبه كل إنسان من جهة ما جميع الناس وهو جزئياً مثل البعض منهم، ولكنه أيضاً ليس مثل أي إنسان آخر.

لقد عولجت أكثر فصول علم النفس، هنا، من منظور عام، بيد أن علم نفس الشخصية يتركز على خصائص الأفراد.

ما الذي يحدد هذه الخصائص؟

تستحيل الإجابة، بصورة شاملة، عن هذا السؤال الذي هو، بالرغم من كل شيء، في غاية البساطة. فللإنسان تاريخ فردي يرتكز على أساس بيولوجي من ٦٠ مليون خلية، وعلى بيئة مؤثراتها لا نهاية لها، وهو مؤلف من كمية من التحولات لا تعد ولا تحصى.

إن على البحث أن يُضفي هذه الكتلة من التغيرات التي يستحيل تحديدها.

يستكشف الفرد تبعاً لوجهات نظر محددة. تستشف تعقيداته، تقترح نظرياته وتبرهن، فينتج عن ذلك نوع من الاحتمالات، يوضع في حيرة. غير أن جميع التصورات التي تكوَّنت عن الشخصية على مدى تاريخ علم النفس لا نستطيع إلا أن نجيب على الأسئلة الثلاثة الأساسية التالية:

أ ـ البنية الفردية:

فبالرغم من أن الإنسان هو «فرد» (كائن لا يتجزأ) فلا يشك أحد منذ أقدم العصور في أنه يتكون من عناصر نفسية مختلفة، إذ نحن أمام اتجاهين هامين:

١ ـ يحاول البعض إقامة بنية تعشيق، ويميزون على طريقة أرسطو، عدة «درجات نفسية».

نفس نباتية (نبات).

نفس حاسة (حيوان).

نفس عاملة: تعيش في الروح أو النفس عند هوميروس، بعد الموت، في ذاكرة الأحياء على صورة نفس كوكبية.

٢ ـ وينطلق البعض الآخر من الوحدة الفردية، لكن يقابلونها على شكل بنية نباتية، وبأنماط مختلفة لأفراد آخرين. وهكذا، لقد ذكر تيوفراست خليفة أرسطو في الليسيه ٣٠ نمطاً مثل وصفه الشهير للمتبجح (فصل ٢/٣) واليوم استناداً إلى هرمان (١٩٨٥) توجد هاتان الفئتان عند منظري الخصائص وعند منظري المواقف.

ب ـ إن السؤال التاريخي الثاني هو التالي:

كم ترتبط الحياة النفسية؟

هذا التساؤل حول الشروط الأساسية للفرد تشغل الإنسان منذ زمن

طويل كان علم النفس القديم يعتبر الكائن البشري هدفاً للقدر، صورة الله، أحد مقومات الطبيعة... تفككت صور الإنسان هذه، منذ مطلع العصور الحديثة، إلى سلسلة من «الطبائع» وكان علم الطبائع، في بداياته، يحاول أن يحدد طبيعة الإنسان، ويعتقد حالياً أن هذا الهدف لا يمكن بلوغه وتبحث الشبكة العلائقية للفرد كنظام جسم ـ بيئة (مستقر ـ متقلب) من هنا يخضع الإنسان لثلاث تبعيات أساسية:

(١) تبعيته العضوية تجعل منه ممثلاً لجسميته الفردية.

(٢) تبعيته الاجتماعية تخضعه لتأثير مستمر من بيئته القريبة والبعيدة.

(٣) تفسر تبعيته بالنسبة إلى المبدأ الموجه بطرق مختلفة: كتبعيته بالنسبة إلى الأنا أو إلى القوى المتعالية أو إلى تطور الذات وإلى الطريقة التي يُهيمن بها على الحياة وعلى الصراعات.

التعبئة:

يمتّ السؤال الثالث بشكل عام بِصِلةٍ إلى «تحريك» القوى الإنسانية، عبثاً نحاول ردّ الإنسان إلى مبدأ التعبئة. هذه المفاهيم تتكامل فيما هي تتنافى إلى حد ما.

ـ الطاقة: (قوة نفسية أساسية «قوة الأنا»).

ـ الغريزة: (تعبئات وراثية منها دوافع لا واعية).

ـ التوجيه: (كانتباه ارتكاسي تجاه البيئة).

الطابع: (استعداد وراثي لردات فعل خلال بعض المراحل الحساسة).

الكمال: في القديم: (اتجاه نحو غاية: اليوم: تحقيق الذات).

الاكتساب: (التعلم مدى الحياة).

التنشيط: (أكثر النظريات تنوعاً).

التأهيل الاجتماعي: (تعود غير مدرك في نسيج الاتصالات الاجتماعية).

المعرفة: (استبطان ذهني، خلق خطوط توجيه الحياة).

الاتزان الجيني: (دفق من التوازن النفسي الفيزيولوجي).

إن تعدد النظريات حول الشخصية هو واقع لا يمكن الالتفاف عليه ولا يمكن لنظرية واحدة أن تستوعب غنى متغيرات الشخصية. وتركز النظريات التي تستوحي علوم الطبيعة، دون سائر النظريات على الأسس الجسمية للشخصية. وسنركز في هذا البحث على نظريات مرتبطة بالتعبيرات الدالة على الشخصية في مكنوناتها ونواياها.

إذ يمكننا أن نعتبر جوهان كاسبار لافاتر (١٧٤١ ـ ١٨٠١م) أول باحث في العصور الحديثة، عما يمتّ بصلة إلى قضية التعبير بالوجوه.

ترى في الجسم، النفس ومستوى قوتها وفعاليتها، وبعد مضي قرن أطلق شارل داروين هذا التحذير.

«إن دراسة التعبير صعبة لأن تحركات الوجه كثيراً ما تكون خفيفة وسريعة وعابرة».

أ ـ ظواهر التعبير:

قد ينشأ الافتتان بهذا المجال من معرفة الإنسان السريعة والحدسية والمرتبطة بالمعقولية المباشرة للإشارات التعبيرية. إن التصور أن الطاقة التعبيرية عند الإنسان أقله في أهم نماذجها (فصل ١٣/١٧) التي تتجاوز إلى حد بعيد، ما عند سائر الكائنات الحية، هذا التصور في محله.

ينشأ تعبير الوجه عن عدد كبير من العضلات (١٤ عضلة) ويضاف إلى ذلك تفاعلات حدقتي العين وتلوّن الجلد (الاحمرار) فيحدث عن ذلك مشهد وتنوع من الإيحاءات لا يستطيع أي حيوان أن يأتي بمثلها.

كيف تبدو ظاهرة التعبير؟ لقد عالج منظرون كثيرون هذه المسألة. تقسم النظريات إلى فئتين:

أ ـ يعتقد منظرو التفريغ أن التعبير يمثل فقط ردّ فعل الجسم على عملية داخلية تستخدم ارتباطها الثابت لإثارة عمليات داخلية بالمقابل.

ب ـ ويذهب منظرو التراسل إلى أبعد من ذلك، إن تعبير الوجه بالنسبة إليهم، وهو على أية حال، محاولة لوصل شيء بآخر بعملية تعبيرية.

يقول ركيرشوف (١٩٦٥): التعبير هو دائماً، أن أحداً ما يتصل بأحد لكن يمكن جمع هاتين النزعتين معاً، يعطي مثال المشي صورة تخطيطية.

فهناك مثلاً: نرى مشية رشيقة ومشية بطيئة، وكلتاهما تعبّر عن حالة داخلية تعرف من الخارج، وهناك مشية أخرى تعطي مظهراً متصلباً تتمتع مشْيَتُهُ بدرجة عالية من الثقة بالنفس.

يبدو أن المثلين يؤكدان نظريات التفريغ التي كان هـ. سبنسر أحد مؤيديها الأوائل، والمثل الثالث يؤكد نظريات التراسل (كلاغين).

لكننا نعرف أن عدداً كبيراً من طرق المشي تقع بين هذين النموذجين وتمثل التفريغ والتراسل سواء بسواء. ونوجز تركيب هذه التصورات تحت عنوان نظريات التعبير «الإثنيني» فإحدى هذه النظريات، مثلاً، هي النظرية العصبية الثقافية». (إيكمان ١٩٧٢).

ب ـ بحث في التعبير:

يطرح البحث في التعبير المسألة التالية:

هل التعبير هو فقط صورة حالة مؤقتة أم هو أيضاً تمثُّل لحالات شخصية ثابتة؟ يستحيل تقديم إجابة موحدة، يتحدد التعبير بجملة من الأشكال التعبيرية، مثل:

- التعبير الارتكاسي (استعادة ضحك الآخرين).

- التعبير الفيزيولوجي (الإصرار).

- التعبير الرمزي (دعم التعبير بواسطة الثياب، بتسريحة الشعر، بمستحضرات التجميل).

- التعبير المعتاد (التجاعيد البارزة).

- التعبير غير الكلامي (كمكمل للنطق).

- التعبير المعتمد (تعبير الممثل).

- التعبير الاصطلاحي (الموقن الاجتماعي).

فلتحديد هذه الحالات المختلفة نستخدم مجموعة من طرق البحث سنعرض ٤ فئات منها:

(ب): تستخدم أساليب الإسناد، منذ زمن طويل، لمقارنة بعض العناصر التعبيرية بالحالة الداخلية المفترضة. ففي تقنية المطابقة، يضع الشخص الخاضع للاختبار يده على متكأ:

(a) - هو نموذج الأفراد المشهورين بالقدرة على فرض أنفسهم.

(b) - السيطرة على الذات.

(c) - الخجل.

(ب٢): اكتشف وليم بنيامين كارنتبر منذ القرن التاسع عشر، حركات مختلفة ملحقة بالفكرة تكاد لا تدرك. واليوم بفضل تحسين التقنيات يمكن أن تدرس الحركات المجهرية في علاقتها التعبيرية دراسة دقيقة.

وتستخدم طريقة قديمة تدعى «ميزان الكتابة» جهازاً يتيح تسجيل ضغط الكتابة بواسطة كرة من مطاط.

(ب٣): يمكن أن تسجل خصائص النطق مثل الإيقاع والنغم والترنيم الكترونياً بواسطة مسجل صوتي.

فالرسم البياني يجعل نقطة التأوه «آه» ملفوظة من قبل شخصين.

(ب٤): فئة رابعة من الأبحاث تدرس المعلومة الارتجاعية للتعبير الفردي. وتوضح إحدى التجارب ظاهرة لي الشهيرة. إن شخصاً يتكلم بطريقة طبيعية يبدأ بالتلعثم عندما تعاد إليه كلماته بعد عدة أجزاء من الثانية.

كتب (غوته) متأثراً بلامارتين، هذين البيتين من الشعر: «لا شيء في الداخل، لا شيء في الخارج لأنه ما هو في الداخل هو في الخارج» إلا أن هذا الأمر يحتمل النقاش، تخضع لغة الجسد أي التواصل غير المنطوق بواسطة الجسم إلى انقطاعات عديدة تخضع بدورها لشرطين أساسيين: تغيرات مرسِل التعبير والجهوزية أي قابلية الاستقبال لدى مستقبل التعبير.

الإيمائية: كتب نيقولاي هارتمن:

«يضحك الناس بطرق تختلف باختلاف عملهم وتحركهم وتكلمهم وصمتهم». إذ يملك جهاز التعبير أو مصدره عدة وسائل إعلامية تعبيرية (الإيمائية، الحركة...) لأجزاء الجسم مردود متغير، بحسب الأفراد، عائد إلى الوظيفة التعبيرية.

ويحدد التوافق التعبيري التطابق المتنوع كما بين المظاهر المؤقتة لوسائل الإعلام هذه (تؤدي معارضتها إلى إعطاء معلومة إضافية).

فمدة التعبير هي ذات أهمية خاصة في سياقها النسبي (الابتسامة مثلاً تنقطع فجأة أو تتلاشى تدريجاً). وتعتبر الحدة التعبيرية (مثل مدى اتساع الحركات مهمة جداً لتقييم السلوك المضطرب. ويفهم بتكيف التعبير التطابق المتنوع كما بين التعبير وسببه (مثلما بين الضحك والممازحة).

إن مسألة دواعي التعبير هي أكثر دقة بكثير. فالمطلوب هنا تقييم ما

إذا كانت ظاهرة تعبيرية ما تتكون بطريقة واعية أو تنتج بطريقة لا واعية. يعتبر قسم كبير من هذه الظواهر كنصف واعٍ.

يشير الصف الأعلى من الصورة «أ» استناداً إلى توزيع شلوسبرغ للظواهر التعبيرية ما بين ظواهر متسمة بالسرور وأخرى بالكدر، يشير خاصة إلى أشكال إيمائية مبعثها الفرح (الإيناس، السخرية، التهكم، المرح الصاخب، المشاعر الملطفة «حلوة ـ مرة». فيما يشير الصف الأسفل إلى الكدر (رصانة، خيبة أمل، ذعر، حزن، غضب).

ب ـ **التعبير بالإشارات**: يصف ستيفان زفايغ في كتابه «أربع وعشرون ساعة من حياة امرأة» بدقة متناهية يدي لاعب على طاولة الكازينو: عصبيتان، مرتعشتان، مرتجفتان هياجاً، تشبان، مستعدتان للقفز كحيوانين مفترسين: يظهر هذا المثل الأدبي الفردي في حاسية مستقبل التعبير بالنسبة إلى الظواهر التعبيرية. إن الكثيرين من الناس ليسوا أهلاً لاكتشاف ما اكتشفه «زفايغ» من حالات في حركات يدي اللاعب. بيد أن زفايغ ربما قد خدع ببعض الإشارات لأن اللاعب كان يسعى للتمويه على المشاهدين ليس كل تعبير «صادقاً».

تنجح المخادعة، عامة، أكثر من الإيمائية، لكنها ليست متجانسة مع التعبير بالإشارات (المجالات الأساسية، حركات، وضع الجسم، حركات الجسم).

إنه في غاية الصعوبة، مثلاً التأثير المعتمد على شكل المشي وحركاته في حين أن أوضاعاً أخرى مثل الجراح والآلام في القدمين تخلّف تأثيراً أكبر.

ونميز في الإشارات أشكالاً داعية وأخرى لا داعية.

(ب۱) لهذه الإشارات الداعية معنى اصطلاحي: تعني «المال» في اليابان والدقة في ألمانيا.

(ب٢) وهذه الإشارة اللاداعية غامضة، فقد تعني «الترقب» ولكنها تعني أيضاً «الحماية الذاتية» وتستخدم كذلك للوقاية من البرد.

ج - تعبير شفهي:

إلى جانب مرسل التعبير ومستقبله، قضية ثالثة تعدّ من خصائص لغة الجسد: المجتمع بمصطلحاته وقواعده يتيح التعبير الشفهي مراقبة في غاية الدقة للأوجه العديدة في لغة الجسد.

ج (١) تحدد العادات الاجتماعية مع من يحق للإنسان أن يباشر حديثاً باتصال وديّ وبأية ظروف يعتبر الاتصال ملائماً.

مثل آخر: لا يسمح لشخص بالغ أن يمد لسانه إلى شخص آخر أو أن يضع إبهامه على أرنبة أنفه ويحرك الأصابع الأخرى في وجهه (كلتا الحركتين تعني الاحتقار والسخرية في جميع الحضارات)، إلا في بعض الحالات الاستثنائية (مثل الصورة الشهيرة لألبير أينشتاين إذ يمدّ لسانه للمصورين الذين يلاحقونه).

(ج٢) استعملت الكتابة باكراً جداً لغايات تأويلية. وظلّت لمدة طويلة، الوسيلة الإعلامية الوحيدة المحفوظة والتي كانت، إلى ذلك، تخفي الكثير من الخصائص التعبيرية (ضغط، رسم خطوط، تقييم المكان، اتصال بين الأحرف، دينامية الحركة...).

ويتميز التشخيص الخُطَاطِي عن الخطاطة كما يتميز علم الفلك عن علم التنجيم. لأن المسألة هي مسألة علاقات علمية مؤسسة على خصائص الكتابة ومحتواها التعبيري. إن أحد أهم مجالات التشخيص الخُطاطي هو تحديد الخط في علم الجريمة، ويبدأ بالتحليل الكيميائي للمواد المستخدمة ويشمل فحص الحركات المجهرية بواسطة المجهر.

التأسيس للعلوم العقلية المستقلة والممنهجة مع الفيلسوف ديلتاي

لقد حاول وليم ديلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١م) أن يؤسس للعلوم العقلية بشكل مستقل ومنهجي ومنظم بالمقابلة مع علوم الطبيعة، وقد أشار إلى تاريخية كل أشكال الظواهر العقلية من المدرسة التاريخية المعروفة في عصره.

ومن خلال مسيرة فكره يأخذ مفهوم الحياة حيزاً متنامياً ودوراً مركزياً بحيث يمكن القول إن ديلتاي قد أعطى فلسفة الحياة دفعاً حاسماً.

ويربط ديلتاي مشروعه لتأسيس علوم العقل والذي يعرف باسم «نقد العقل التاريخي»، بنقد الماورائيات بالقدر الذي تزعم فيه هذه تقديم نتائج نهائية بشكل علمي. ويكمن أساس علوم العقل في وعيها لتاريخية الإنسان وما ينتجه.

فما هو الانسان، إنه يتعرف إلى ذلك من خلال تاريخه. ووحده الوعي التاريخي للتكوين التاريخي للإنسان هو الذي يفسح المجال له، ومن خلال تحرره من نسيج عنكبوت الفكر الدغمائي، للولوج إلى خلق العقل في ما يتميز به. وتتميز العلوم العقلية عن علوم الطبيعة بقدر ما تنسب إلى حقيقة تنطلق من الإنسان بالذات أي إن العقل يتعامل هنا مع إنتاجه مع ما

يخلقه بنفسه، ومن هنا تكون المسيرة المعرفية مختلفة، فنحن نشرح الطبيعة ونحن نفهم العقل.

وإن الإنجازات الاجتماعية والخلاقة التي يحققها الإنسان ليست إلا التعبير عن سيرورات داخلية، سيرورات حياة النفس، وبالتالي فإن أساس نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم العقلية ليست ذات معرفة مجردة، بل هي الإنسان بكليته أي إنه «الكائن المريد» الذي يشعر والذي يقيم التمثلات، والعنصر الحاسم هنا هو اختيار الوقائع المعطاة في الوعي من خلال الإدراك الداخلي والخارجي. ومن هنا يأخذ علم النفس دوراً على جانب من الأهمية، فعلى قاعدة الاختبار (التجربة) يمكننا استخلاص الانتظام والبنى والأنماط...

وإن العملية التي تتيح للإنسان أن يكون موضوع علوم العقل إنما تقوم في الربط بين الخبرة المعيشة أو المعاشة التعبير والفهم، وبذلك لا نفهم التمظهرات والتعابير الخاصة بالوجود الفردي وحسب، بل إننا نفهم أيضاً النظم الثقافية التي تتجاوز الأفراد (فن، علم، دين)، كما نفهم أيضاً الأشكال التنظيمية (الدولة، الكنيسة).

«عبر سيرورة الفهم يمكن توضيح الحياة وفيما يتعداها إلى أعماقها، ومن جهة ثانية إننا لا نفهم الآخرين ولا ذواتنا إلا إذا حملنا ما نعيشه أو حياتنا المعيشة إلى كل نوع من أنواع التعبير سواء كان تعبيراً عن حياتنا أو عن حياة الآخر...

وبالتالي فإن العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المُعاش والتعبير والفهم». وإن الأحداث المعيشية هي الوحدات البنائية التي انطلاقاً منها يتم تشييد حياة النفس. ففيها يكمن الرابط الداخلي للوعي مع مضامينه:

وإن التعبير هو ترجمة المعيش عبر أشكال خارجية (حركات، لغة، فن).

وإن أشكال التخارج هذه هي بدورها موضعات حياة النفس. والفهم هو إدراك جوانيّة ما على قاعدة تعبيرها الخارجي. وإن فهم موضعات حياة النفس الخاصة بالآخر إنما يقوم على إعادة عيشها انطلاقاً من التجربة الخاصة بالحياة الداخلية.

إن التأمل الذاتي إذاً وظيفته الحاسمة في الكتابات اللاحقة يكتسب مفهوم الحياة بالنسبة إلى ديلتاي دلالة متزايدة.

و«إن الحياة هي إذاً الواقعة الأساسية التي يجب أن تشكل نقطة انطلاق الفلسفة إنها ما يُعرف في الداخل، وإنها ما لا يمكن أن يصار إلى تجاوزه».

إذ يشكل العالم العقلي والتاريخي موضعة الحياة، ولفهمه لا بد من إعادة ترجمة النتاج الموضوعي عبر عبارات الحيوية العقلية التي انطلقت منها.

وإن تأويل المعنى الكامل للحياة يدخل ضمن أنظمة تصور العالم: الفلسفة، الديني، والفني وهنا يميز ديلتاي بين أنماط أساسية ثلاثة:

في الفلسفة الطبيعية يعتبر الإنسان كائناً بيولوجياً يعتمد على تحقيق نزواته ويخضع لشروط وجوده المادية. أما المثالية، مثالية الحرية فتشدد على التفتح الحرّ الخالق لنفسه في الإنسان والذي يتجذر في استقلالية العقل تجاه الشروط الخارجية. وفي المثالية الموضوعية يصار إلى البحث عن التوازن بين الفرد والعالم ككل. وإن رفع تناقضات الحياة يمكن البحث عنه في التناغم الكلي لكل كائن.

ولا يمكن لأي من تصورات العالم أن تمتلك الحقيقة الواحدة بل إن كل تصور من هذه التصورات لا يبرز من العالم إلا مظهراً واحداً.

و«إن لتصورات العالم أساسها في طبيعة الكون وفي العلاقة بين

الكون وبين العقل النهائي الذي يدركه، ومن هنا يعبر كل تصور من هذه التصورات وضمن حدود فكرنا عن مظهر واحد من الكون، وكل تصور هو صحيح هنا. ولكنه تصور أحادي، ولا يسمح لنا أن نحيط بكل هذه المظاهر دفعة واحدة، وإن نور الحقيقة لا يمكننا أن نبصره إلا عبر أشعة متكسرة».

الثورة المعرفية والتقنية للقرن العشرين

تمهيد عام:

يتميز القرن العشرون بالتفجر المعرفي في مجال التقنية ومجال علوم الطبيعة. فالفيزياء الحديثة توسع صورة العالم الحاضر بما يتجاوز كثيراً الصورة التي قدّمتها الفيزياء الكلاسيكية إذ تقدم نظرية النسبية والفيزياء الكمية رؤية جديدة للعالم خاصة في مجال الموضوعات الفيزيائية الكبيرة جداً أو الصغيرة جداً. أما عالم الأحياء وعلمه وبفضل نظرية التطور، فقد بات قادراً على رسم صور جديدة للإنسان كذلك أدخل علم النفس لا سيما التحليل النفسي الفرويدي أبعاداً جديدة طاولت السؤال عن الإنسان. وقد طال ذلك كله الفلسفة وبطرق مختلفة: ذلك أن طرق المنطق الحديث والمعارف المرتبطة قد شكلت إحدى قواعد التقدم في العلوم وفي التقنيات (الكمبيوتر).

فثمة فلاسفة من أمثال (فريجي) و(راسل)، قد أسهموا بالتطور الذي دمج الرياضيات والمنطق والفلسفة فيما بينها في القرن العشرين.

ثم إن علوم الطبيعة أصبحت بدورها مقياس الفلسفة وموضوعها. فقد وضعت الوضعية الجديدة لنفسها هدفاً، الدقة والتحقق من التصريحات العلمية. إذ تعتبر نظرية العلم، أي التطوير الفلسفي للمنهج، بناء العلوم

الخاصة ونتائجها، وتعتبر إحدى أهم التوجّهات الفلسفية في الوقت الحاضر. وقد حلّ المنطق الرمزي والرياضي واعتباره منهجاً والدقة باعتبارها هدفاً مكان التساؤل الفلسفي التقليدي.

أما المسائل الماورائية القديمة فقد أصبحت بمثابة متاهات مفهومية لا يمكن الدخول فيها. «ولقد تعود الناس على فك السحر عن العالم»... ولقد اكتملت عملية أقلمة الحياة الحسية مع المعرفة. وهكذا انحلت ومن تلقاء نفسها، المسائل المرتبطة بتصور العالم، لا لأنها قد وصلت إلى أجوبة بل لأنها بدت فارغة من أي غرض...».

وفي إطار التحوّل في الفلسفة في القرن العشرين نشير أيضاً إلى التحول في فلسفة اللغة، حيث أصبحت اللغة موضوع الفلسفة أولاً.

وقد بدأ هذا التحول مع إدخال التحليل كما مارسه كل من مور وراسل، حيث تعالج المسائل بطريقة يمكن نسخها ضمن شكل لغوي صحيح وذي معنى. ومن هنا يُتاج لنا أن نراقب غموض أقوالنا وأن نزيل ما يلحق بنا من سوء تفاهم. وإن مشروع خلق لغة مثالية، أي لغة واضحة بشكل كامل قد أصبح أحد الأطروحات الفلسفية الكبرى وبخاصة ضمن ما يعرف بحلقة فيينّا.

وقد تطورت الأبحاث فيما بعد في مجال اللغة العادية وهدفها اللغة في الشكل الذي تستعمل فيه فعلياً. ويعتبر (فيتغنشتين) أحد أبرز ممثلي التيارين الفلسفيين المشار إليهما.

فثمة تيارات أخرى جعلت من الإنسان ومن عالم حياته موضوعاً لفلسفتها، فقد كان مسرى الحياة العيني واسطة العقد في أبحاث الفلسفة الوجودية. وانطلاقاً من كيركغارد تمثل الاتجاه الوجودي في القرن العشرين بكلّ من ياسبرز، سارتر، وكامو.

وقد استعان سارتر شأن عدد آخر من المفكرين الذين دشنوا حقولاً أخرى في الأنتروبولوجيا (ماكس شيلر)، بالمنهج الفينومينولوجي الذي أسسه هوسيرل، ويعتمد هذا المنهج العودة إلى أحداث الوعي الداخلية من أجل تقديم يقين جديد عن ماهية الأشياء والإنسان.

وقد كان للفينومينولوجيا أثرها في مجالات أخرى. وبواسطتها أراد مارلو بونتي أن يوضح العلاقة بين الطبيعة والوعي. أما (هارتمان) فقد استعان بها من أجل تحقيق التأسيس لأنطولوجيا جديدة. كذلك كان للفينومينولوجيا أثرها على وجودية سارتر وعلى الفلسفة الأنتربولوجية عند بلسنر وكذلك على فلسفة التأويل كما عند ريكور.

وقد استند (هيدغر) أيضاً إلى الفينومينولوجيا في صياغته لمشروعه العريض الذي أعاد فيه طرح مسألة الكينونة، عبر الأنطولوجيا التأسيسية التي أرساها أراد هيدغر بعث بداية جديدة لا تقع في نسيان الكينونة كما تجلى ذلك في إرث الفلسفة الغربية.

وكذلك خضع المجتمع كما خضع الدين لنقد التأمل الفلسفي الحاد. من جانب أول ومن زاوية فلسفة الحياة، وخاصة في النصف الأول من القرن العشرين، حاول كل من سيمل وكلاغس، إحالة الإنسان إلى نشاطاته الحيوية الأولية، إذ رأيا في الثقافة الحاضرة خطراً، فهي لا تحفز الإنسان بقدر ما تشوهه.

ومن جانب آخر تحولت الماركسية إلى حامل للنقد الاجتماعي وللتغيرات الاجتماعية.

وعلى قاعدتها أرسى (لينين) و(ماو) أنظمة حكم جديدة ونظاماً اقتصادياً جديداً ما قلب الخارطة السياسية في العالم.

وانطلاقاً من الشروط التي فرضها الفهم انطلقت المدرسة التأويلية

(غادامر، ريكور)، لا تستند هذه المدرسة في نسختها الحديثة إلى الشواهد المكتوبة أو إلى الأعمال الفنية وحسب بل إلى كل الأقوال الفردية وإلى التصرفات الاجتماعية. وانطلاقاً من علم اللغة أراد سوسير للبنيانية (ستراوس وفوكو) أن تفك الرموز البنى اللاواعية التي هي أساس الفكر الإنساني وأساس التصرفات الإنسانية وأساس النظام الاجتماعي.

محطات في مضامين علوم الطبيعة والفيزياء والإحياء الثورة المتجددة

لقد قاد ألبرت أينشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م) في الربع الأول من القرن العشرين التحول الذي طوّر صورة العالم الفيزيائية. إذ تقوم النسبية الخاصة التي صاغها عام ١٩٠٥ على أساسين:

ـ مبدأ النسبية: «حيث يستحيل تحول نظام إحالة مطلق انطلاقاً من الظواهر الفيزيائية، أياً كانت هذه الظواهر».

في كل الأنظمة المرجعية التي تكون في حركة منتظمة (نظام الجماد) الواحد منها بالنسبة إلى الأنظمة الأخرى، تكون قوانين الطبيعة متناهية من هنا يمكننا اعتبار كل هذه الأنظمة أنظمة متساوية.

ـ ثبات سرعة الضوء، لا علاقة لسرعة الضوء بمصدر الضوء. ينتج عن ذلك القول بنسبية التزامن كما يظهر ذلك من المثل التالي:

على طريق السكة الحديد يلمع برقات A وB، وعلى مسافة متساوية من النقطتين يقف أحد المراقبين ويسجل لمعانهما في وقت واحد. بالمقابل فإن هذين البرقين ومع أنهما يسيران بسرعة واحدة فهما يبدوان لمراقب آخر في القطار الذي يتحرك بين النقطتين بسرعة تختلف بالنسبة إليه، عن

المراقب الأول إذ يبدو البرق A الذي يسير باتجاهه القطار (والمراقب الذي في داخله) سابق على البرق B.

كذلك يمكن تسجيل التزامن بشكل أكثر سهولة داخل نظام الجماد، بالنسبة إلى نقطتين في الفضاء موجودتين داخل أنظمة جماد تتحرك بشكل مختلف، لا بد من حساب الوقت الخاص بكل منهما في كل مرة.

إن العلاقة بين المكان والزمان في نظامين مختلفين يتم حسبانهما تبعاً لما يعرف بنظام لورنز للتحويل. وفي هذه المناسبة يمكن أن نلاحظ أنه انطلاقاً من نظام جماد معين فإن المقاييس تبدو بالنسبة لنظام متحرك وباتجاه الحركة أقصر (تقلص الأطوال) وأن الساعات تسير بشكل أكثر بطئاً (تمدد الوقت).

يمكننا البرهنة على تمدد الزمان عبر المقارنة بين ساعتين متماهيتين. فإذا حرّكنا إحداهما بسرعة كبيرة فإنها ستسجل اختلافاً في التوقيت مع الساعة التي لم نحرّكها. إن الزمان والمكان ليسا مستقلين الواحد منهما عن الآخر إذاً إنما يشكلان ما يعرف مكان مربع الأبعاد: حيث يعتبر الزمن بعداً رابعاً.

وحتى نتمكن من تحديد حدث ما، علينا أن نضيف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة بعداً رابعاً هو البعد الزمني. وفي هذه الحالة فإن كل ما يمكننا أن نعرفه من الآن وهنا، فإنه ينتمي إلى الماضي والمستقبل مؤلف من كل الأحداث التي بإمكاننا أن نؤثر فيها. وبما أنه لا يمكن نقل الإشارات إلا مع سرعة الضوء المتناهية C، فإن الحزمة الضوئية تشكل حد الأحداث المترابطة «زمنياً». إن الحاضر هو في الخارج وفيه تترابط الأحداث «مكانياً» والماضي والمستقبل ينفصلان بسبب الردح من الزمن المتناهي المرتبط بالمسافة من المراقب.

وبسبب سرعة الضوء، فإن كل ما يحدث على مساحة الشمس لا

يعنينا إلا بعد مرور ٨ دقائق. فبعد نقطة محددة مكانياً وزمانياً وبإمكاننا أن نعرف كل ما له أكثر من ٨ دقائق، والتأثير بكل ما يجري بعد ذلك، ولا يمكننا أن نعرف أو أن نؤثر في كل ما يجري داخل هذه الفسحة (الزمنية).

وضمن سرعة مرفقة حتى C تزداد مقاومة الجسم تجاه التسريع الزائد. وإن طاقته الحركية تزداد في ثباته كما كنا نضيف كتلة على كتلة في حالة ركود. ومن هنا نصل إلى معادلة الطاقة مع الكتلة $E=mc2$.

إن المعادلة بين الجذب والجمود هو الأساس في النظرية النسبية العامة (١٩١٦) والتي ستبتكر بسرعة عبر أنظمة. وقد فسّر (أينشتاين) الجذب باعتباره إنماء الفضاء بواسطة الكتلة كما يمكن تمثلها عبر هندسة ريمان. ومن هنا تصبح الإشعاعات الضوئية بمحاذاة الكتل الكبيرة أي إنها ستكون خاضعة للانحناء الفضائي.

ولقد عدَّلت النظرية النسبية من فهمنا للكون، فمجمل كل الكتل تؤدي إلى انحناء الفضاء الذي يوصل إلى شكل مفتوح أو مقفل للكون. وتبعاً لنظرية الانفجار الكوني المسيطرة حتى تاريخه كان الكون يعتبر مركزاً في نقطة صغيرة وحارة جداً مع القبول بنظرية الانفجار الكوني والتي بها ظهر الزمان والمكان يصبح العالم في حالة انتشار لا محدودة أو أنه سيتقلص من جديد ليعود إلى حالته الأصلية.

أما الفيزياء الكوانيتة فتقوم على المبدأ الذي يقول إن الطاقة لا تنتشر إلا بشكل كوانتم متعدد من الطاقة تمّ اكتشافه بواسطة ماكس بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧م). فالأحجام الفيزيائية ليست ثابتة ولا متصلة بل هي غير مفهومة. وقد استعان فيلز بوهر بالنظرية الكوانطية ليشرح البنية الذرية والأطياف الضوئية الخاصة بالعناصر الكيميائية. وبما أن الضوء يتكون في جزء منه من موجات وفي جزء آخر من «حزم طاقة»، استنتج دي بروغلي أن الجزئيات التي تمتاز بالكثافة تمثل أيضاً ظاهرات ضوئية. لذلك لا بد من تفسير

الثنائية موجة ـ جزئية بحسب بوهر بطريقة متكاملة، باعتبارها توصيفات تتنافى وتتكامل بشكل متقابل.

وتعتبر نظرية هيزنبرغ والمعروفة باسم علاقة اللاتعين أساسية بالنسبة للماكرو فيزيك. إذ أدخلت تحولاً إضافياً إلى التصورات الفيزيائية الكلاسيكية. فقد عرفت أن معرفة النظم الخاصة هي بدورها معرفة «تكاملية».

وعلى سبيل المثال، بقدر ما يمكن قياس دفع الكترون ما بدقة. بقدر ذلك ما يكون موقعه غير محدد بدقة والعكس صحيح أيضاً.

والأمر نفسه ينطبق على عظم الزمان وعظم الطاقة: إن الملاحظة الأكثر دقة لا يمكنها أن تزيل اللايقيني. وتفترض مدرسة كوبنهاغن التأويلية بخصوص النظرية الكوانطية وبالتوافق مع بورن، أن وظيفة الموج لا تعطي إلا احتمال وجود جزئية في نقطة ما. وبالقياسات يصار لتحديد هذه النقطة، تمثل القياسات انتقالاً من الممكن إلى الواقع. أما ما يحدث بين عمليات القياس فلا يمكن تحديده بذاته. وتنطوي النظرية الكوانطية على اللاتحديد، ذلك أن الموضوعات لا تمتلك بحد ذاتها صفات محددة بدقة. وهكذا على سبيل المثال يبدو لنا وفي تجربة الفتحة المزدوجة تداخلاً لا يتناسب مع جمع الأقسام الحاصلة من كل من الفتحتين. وإن حالة النظام الكلي تختلف عن مجموع أنظمة جزئية. وفي الفيزياء الكوانطية تثير سيرورة القياس مسائل نظرية. إذ يخلق التداخل بين الموضوع الكوانطي الخاضع للملاحظة وبين آلة القياس وانطلاقاً من عنصرين نظاماً كلياً متجدداً، الأمر الذي يوجب وحتى يمكن توصيفه، استخدام آلة القياس الأخرى وهكذا، وفي نهاية السلسلة نجد الإنسان الذي يحيط علماً بالنتيجة ويقيمها تبعاً لطريقة توصيف جديدة.

وتتناول نظرية الخواء دراسة التصرفات غير المتوقعة داخل أنظمة

تخضع لقوانين محددة. في ظل شروط معينة يمكن للأنظمة الدينامية أن تتحول إلى حالة «خواء» حيث لا يعود بالإمكان من حيث المبدأ لا لنقص في المعرفة التنبؤ بتصرفاتها. ومن الأمثلة على ذلك حالات الطقس تزايد عدد الحيوانات أو تصرف التيارات في الأوساط المائية. وإن أدنى تغير يصيب الحالة الأصلية سيؤدي ضمن أنظمة الخواء إلى تطور مختلف كلياً. وهذا ما يحصل مثلاً في احتمالات التغيير في الطقس، ذلك أن ضربات أجنحة فراشة في غابات البرازيل الاستوائية العذراء قد تكون كافية للإعلان عن إعصار في أميركا الشمالية.

وثمة نموذج رياضي يطلق عليه اسم سيناريو شجرة التين «يظهر لنا الانتقال من النظام إلى الخواء»..

وإذا ازدادت قيمة (r) فإن قيمته لا تبدأ بالتردد بين نقطتين، ثم بين أربعة حتى تشكل رسماً بيانياً لا قاعدة له، صحيح أنه بإمكاننا أن نجد حتى داخل مجال الخواء «جزراً من الانتظام». ومن الأمثلة على هذه الدينامية نشير إلى التغير الذي يطرأ على حجم الحيوانات تبعاً لنوع الغذاء. فإذا ارتفعت كمية الغذاء فوق درجة معينة فإن عدد الحيوانات يرتفع دورياً بين قيمتين معينتين ينتهي، إذا ما استمرت قيمة الغذاء بالارتفاع إلى درجات لا تخضع للقياس.

وبالإمكان أن نمثل السلوك ضمن أنظمة الخواء هندسياً بالاستعانة بالصور التجزيئية، حيث تشكل أطراف زخرفات هذه التشكلات حدود الانتقال إلى الخواء. وفي هذا المجال يهتز النظام بين قيم محددة، فيشكل لنفسه صوراً تشبه نفسها ذاتياً تطرد كل مرة نعمد إلى تكبيرها. ونصادف أيضاً مبدأ التشابه الذاتي في بنية الجهاز العضوي.

ويقترح عالم الفيزياء توماس كوهن (١٩٢٢) في كتابه «بنية الثورات العلمية» فهماً جديداً لتطور العلم، فهو ينتقد النظريات العلمية المقبولة حتى

عصره والتي تعتبر تاريخ الفيزياء تكديساً متواصلاً للمعارف المنجزة انطلاقاً من معطيات أكثر دقة ومن نظرية أكثر توسعاً.

ومقابل ذلك يدافع كوهن عن أطروحة تقول إن التطور العلمي يجتاز مراحل: في الفترة التي سبقت وجود النماذج لا وجود بعد لإجماع بين الباحثين حول مبادىء اختصاصهم، وبالتالي فإن الأبحاث لم تكن موجهة نحو غاية معينة.

وفي مرحلة النضوج أصبح بمقدور المدرسة أن تحقق اختراقاً حاسماً، فقد فرض نموذج ما نفسه مثالاً وبه ارتبط سائر العلماء، والنماذج هي أنظمة مفهومية ومنهجية خاصة بجماعة من العلماء تحدد إطار المناهج المقبولة وتقرر المشاكل والحلول الموضوعة لها. وفي هذه المرحلة تطالعنا الشواذ، التي نستطيع إيجاد حلّ لها بموجب النماذج السائدة والتي يشكل تزايدها أزمة. ومن هنا تحصل الثورة العلمية ويحلّ نموذج جديد مكان النموذج القديم.

ولقد كان للنظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر حول التطور، وفي مجال الطبيعة أيضاً دلالتها وأثرها لا على علم الأحياء وحسب بل على فلسفة الطبيعة والأنتروبولوجيا وعلى نظرية المعرفة أيضاً، واعترفت النظريات المبكرة بتغير الأنواع فاتحة بذلك الطريق لصياغات عامة تتناول التطور فقد أبدى جورج غوستاف (١٧٤٤ ـ ١٨٣٢م) قناعته بأن الشهادات التي قدمها علم الإحاثة قد أكدت الأطروحة التي تقول، إن الكائنات الحية التي استمرت بعد الكوارث قد توالدت مجدداً بشكل أكثر اكتمالاً.

أما أ. ج دي سانت هيلار (١٧٧٢ ـ ١٨٣٢م) فقال بوجود شكلٍ أوليّ قابل للتطور بالنسبة إلى النبات والحيوان.

أما فيما يتعلق بجان باتيست لامارك (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩م)، فقد افترض أن لدى الجهاز العضوي غريزة تدفع للاكتمال، ما يجعله ينزع نحو بنى

أكثر تعقيداً أما الدافع لهذا التطور فقد فسره لامارك في التأقلم مع الحاجات هو تأقلم ينتقل بالوراثة. ومثله على ذلك عنق الزرافة في الأصل كان عنق الزرافات أقصر مما هو عليه الآن، وكانت مجبرة على مدّه باستمرار لتستطيع الوصول إلى الأوراق العالية في الأشجار المرتفعة. هذا ما أدى شيئاً بعد شيء إلى تطاول عنق الزرافة والذي انتقل بعد ذلك وراثياً. ويحدد السلوك تبعاً لذلك بنية الجسد، كما يتحدد العضو بالاستعمال. أما النموذج الذي قدمه شارل داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٤م) فقد كان له دور صاعق. ففي كتابه «أصل الأنواع» تبعاً «للانتقاء الطبيعي» تخلى كلياً عن فكرة ثبات الأنواع. وكل الكائنات الحية تخلق من أبناء جنسها أكثر مما يلزم لحفظ بقائها. ومن ضمنها نجد أشكالاً منحرفة، لا تشبه ما تولدت عنها، ذات صفات مختلفة، وهي أشكال تفرض نفسها من أجل البقاء حية، ومن أجل التكاثر (الصراع من أجل الحياة).

وإن انتقاء تلك الكائنات التي استطاعت أن تتأقلم بشكل أفضل مع المحيط سيؤدي إلى استمرار تطور النوع، كل الأنواع الحيوانية والنباتية قد انبثقت عن التحول/التغير وعن الانتقاد.

ولقد أتيح لفكرة داروين الأساسية أن تجد لها مستنداً وأن تتوسع إبّان القرن العشرين بخاصة عبر علم الأحياء الجيني والذري. كما كان لنتائج علم الأحياء الحديث أثره في الفلسفة، ولا وجود لنوع يبقى إلى الأبد دون أن يطاله التغيير. فقد أظهرت العلوم الطبيعية ميلاً إلى رفض الفلسفة الماهوية، أي الفلسفة التي تقبل وجود ماهيات ثابتة. فقد تمّ التخلي في علم الأحياء عن تصور لأنواع حيوانية أو نباتية مثالية لصالح تعريف دينامي للنوع، فالنوع على سبيل المثال:

«بمثابة مجموعة من السكان الطبيعيين تتوالد وتتكاثر فيما بينها».

ـ من الناحية البيولوجية دخل التشكيك إلى الموقع الذي احتله

الإنسان وكان موقعاً متميزاً بوصف الإنسان «تتويجاً للخلق». ومنذ صدور التطور الإنساني جزءاً من التطور الطبيعي لكل حياة. فالإنسان بدوره ليس إلا عنصراً من تيار الحياة. وإن الأبحاث التي جرت على الأسس الكيميائية الفيزيائية للتطور في العلم الجيني وفي علم الأحياء الذري قد قادت أخيراً للقبول بفكرة اعتبار التطور البيولوجي حالة خاصة للتطور الكوني.

من هنا تصبح القطيعة بين مادة حية ومادة جامدة قطيعة نسبية، فقد صار بالإمكان البرهنة على ظواهر تولد ذاتي وعلى الانتقاء قبل بدء الحياة وعلى مستوى الجزئية. وقد أدت الأبحاث حول الانتظامات العامة لكل السيرورات التطورية إلى نظريات النظام ولعبة النظريات. فهي توضح لعبة التبادل بين الصدفة والضرورة. وأما النتيجة العامة فهي التنظيم الذاتي للمادة، الانسجام الذي يقوم لاحقاً. فلا تتبع السيرورات التطورية قوانين موضوعة سلفاً، بل إن قوانينها تتطور معها. ومن هنا يرفض علم الأحياء الحديث فكرة التحديد الكلي، ففي التطور لا شيء يخطط سلفاً وبدقة لا تبعاً لترابط سببي ولا لغائية كاملة.

ولقد كان للأفكار التطورية التي عرفت توسعاً مذهلاً في القرن العشرين في مسائل تتعلق بالأنتروبولوجيا والثقافة والكون، رواداً آخرين ومنذ القرن ١٩ فقبل داروين جعل سبنسر من التطور مبدأً..

فمنذ وقت مبكر وتحديداً منذ العام ١٨٥٥ دافع سبنسر في محاولاته الأولى عن فكرة إعادة التوزيع المستمرة في السكان وفي علم النفس، وفي كتابه «نظام الفلسفة التركيبية»، فقد وسّع سبنسر أفكاره عن التطور لتطال شتى مجالات العلم فهو يفسر «ظاهرات الحياة والروح والمجتمع ضمن مقولات المادة الحركة والطاقة».

إن القانون الأعلى عنده، هو التطور بالإبقاء والانحلال والتكامل والتمايز وبالتالي فإن التطور هو «تكامل في المادة ونقص في الحركة. أما

الانحلال فهو تزايد في الحركة وتفكك في المادة». فبعد داروين قام هايكل (١٨٣٤ ـ ١٩٣٩م) بتوسيع نظريته جاعلاً منه واحدية طبيعية وإليه تنسب القواعد الإحيائية الأساسية: «إن تطور الفرد هو خلاصة قصيرة وسريعة لتطور النوع».

ولا يمكن للنظريات البيولوجية حول السلالات أن تبقى دون تأثير على الأنتروبولوجيا بالمعنى الواسع للكلمة. فالمقارنة مع الحيوان قد أظهرت بعض الخصائص البيولوجية عند الإنسان:

ـ تطور جنيني مختصر، إذ لا يمكن أن يعتبر الكائن الإنساني في ولادته مكتملاً، بل سيظل ومنذ ذلك الحين خاضعاً ولفترة طويلة لنوع من القولبة قد لا تكون طبيعية بل ثقافية، وعدد كبير من النواقص، وإن الإنسان ولنقص في سلاحه البيولوجي (أسنان، مخالب، سرعة في الحركة)، لا بد له من اللجوء إلى مساعد ثقافي، من ثم تقليص الغرائز، خلافاً للحيوان، لا يمكن تحديد الإنسان بغرائزه، فإذا كانت الغريزة قد أتاحت للحيوان أن يندمج في محيطه، فإن الإنسان يخرج من إطار هذه العلاقة التكاملية، وثمة فكرة إيجابية نجد مجالها هنا، فالإنسان «مفتوح على العالم» أو إنه إنسان «منحرف المركز»، كذلك يولي علم الأحياء عنايته للاختلافات بين الحيوان والإنسان لكن انطلاقاً من أسس جينية ترتبط بالتطور:

«فقط الدماغ والحنجرة واليدان. . . في تطور مطرد».

ويتميز الإنسان بشكل خاص بذكائه الكبير نسبياً، بمهاراته اليدوية الخاصة، وبلغته الواضحة، وإلى جانب دراسة التركيب العضوي، الذي ينتمي أنصار نظرية النسق للبرهنة على أثر «ستراتيجيا التكون» على شتى مجالات العالم الواقعي، فإن النظرية التطورية في المعرفة وعلم أحياء السلوك يدرسان أسس الوجود البشري من الناحية البيولوجية.

فمن الدراسات الرائدة في إطار النظرية التطورية في المعرفة نشير إلى

كتاب لورنز الصادر عام ١٩٤١ بعنوان «النظرية الكانطية عن الماقبل في ضوء علم الأحياء المعاصر».

إن الفكرة الأساسية هي أن المعطيات الأولية في فكرنا (الماقبل الكانطي) هي معطيات تابعة من التطور.

وتقوم دراسة لورانس «لآلة تمثل» العالم عند الإنسان على مبدأ أساسي: الحياة تعني التطور والتعلم. والتطور هو سيرورة تحصيل المعرفة.

«إن أشكال تصورنا ومقولاتنا المحددة تتماشى مع العالم الخارجي والأسباب نفسها بالتحديد التي يتلاءم فيها حافر الحصان مع أرض السهوب وزعانف السمكة مع الماء».

وبما أن آلة تمثلنا للعالم وتحت الضغط الانتقائي على مرّ الملايين من السنين لم تسمح باقتراف خطأ يجعل الحياة في خطر، فإن المعطيات الأولية قد ظلت وبشكل أساسي متوافقة مع الوسط الذي تمّ تمثله. ومع ذلك فلم يصادف التوفيق «إعادة إنتاجنا للعالم» فيما يخص بعض العلاقات المعقدة (الميكانيكا التموجية).

فصحيح أن الأشكال الحدسية المتوارثة لدينا عن المكان والزمان والسببية تنم عن مشابهة كبيرة مع الحقيقة إلا أنها لم تبلغ درجة يقين نهائي، ولهذا يضيف (لورنز):

«إن فرضيتنا عن العمل هي إذاً: كل شيء هو فرضية عمل». أما ليون برونشفيك فقد أطلق على هذا الشكل المتوارث في تقييم العالم الخارجي اسم «الآلة العقلية الشكلية». وقد حلّل ريدل ذلك عبر سلسلة من الفرضيات:

- فرضية المقارنة أو المشابهة حيث نفترض أن للموضوعات المتماهية خصائص متماهية.

ـ فرضية الاستقلالية: إذا نفترض وجود نماذج نظام في العالم وتكرار البنى (فرضية معيارية).

ـ الاستقرار في تمازج بعض المعالم (تداخل) لكل شيء مكانه (تراتبية).

ـ استقرار في الزمان: التقليد المتوارث.

ـ الفرضية الغائية: بالمقارنة مع العمليات الإنسانية فإننا نفترض وجود غايات موضوعية وعامة.

ـ الفرضية السببية: إننا نفترض أن لكل شيء سبباً يتبع نمطاً خطياً. لا تأخذ هذه الفرضية على سبيل المثال، بعين الاعتبار المفاعيل الارتجاعية ولا شبكات الأسباب، بل على العكس فإننا ننتظر من سبب معروف أن نصل إلى نتيجة محددة. ففي مجال التوتر الأخلاقي المثير الناتج عن النقاش بين أنصار السلوك الفطري والسلوك الحاصل بالتعلم «أي بين السلوكية وبين الحتمية التكوينية، نجد أن علم الأحياء الحديث قد وضع نتائج على جانب من الأهمية. إن الأبحاث التي تجري على السلوك وفي إطار المقارنة بين الإنسان والحيوان قد كشفت عن أنماط سلوك تبدو ظاهرياً فطرية.

وهكذا على سبيل المثال، فإن ردة فعلنا إزاء صورة طفل بمعالم مميزة غالباً ما تتّسم بتعاطف عفوي. وقد أظهرت دراسات متعددة قام بها كل من إيبل إيسفالدت ولورنتز وجود تشابه أخلاقي في السلوك «عند الحيوان ووجود خصائص موروثة عند الإنسان».

ويبدو أن بعض الظواهر الأخلاقية مثل الأنانية والغيرية موجودة أيضاً عند الحيوان بالطريقة نفسها التي نجد فيها العدوانية وأواليات الدفاع فيها. وانطلاقاً من المبدأ الذي سلّم بوجود ازدواجية في التركيب الطبيعي (تعايش

العدوان مع السلوك الاجتماعي على سبيل المثال)، علينا أن نقبل بوجود ما يشبه الأمر الواقع بالنسبة لتحديدات عينية بموجب أنماط سلوك فطرية.

إلا أن هذا التحديد لا يمكن أن يكون الخيط الذي يقود الواجب. إلا أن هذا ما تقوم به الداروينية الاجتماعية حين تنقل إلى المجتمع الإنساني مبدأ بقاء الأقوى، علماً أن داروين بذاته كان قد اعترض على: «البحث عن أساس الحجارة الكريمة لطبيعتنا في مبدأ الأنانية الأكثر دناءة».

من الميتافيزيقيا المحدثة إلى النظرة الحدسية مع برغسون (فلسفة الحياة)

لقد استطاع هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م) أن يؤسس لميتافيزيقيا جديدة، استناداً منه إلى نتائج الأبحاث العلمية في عصره، إلا أنه قد تجاوز ذلك إلى نظرة حدسية. فقد طرح برغسون في كتابه الأساسي «التطور الخلّاق»، وفي إطار جداله مع نظريات التطور فلسفة حياة شاملة.

إن الحياة سيرورة خلاقة دائمة يحملها «دفع حيوي» يتفتح باستمرار ويتمايز عبر أشكال جديدة.

وصحيح أن الفهم هو الأساس في الأبحاث العلمية الطبيعية إلا أنه يظل عاجزاً عن فهم الحي، لأنه يعمل بآلية ثابتة، وهو طالما يعمل على العزل والتجريد فلن يكون قادراً على استيعاب الدينامية في الحياة أو ما لا يتكرر فيها.

كما أن لهذا العجز سببه الحاصل من التصور الكمي والمكاني للزمان وهو تصور معتمد في العلوم الطبيعية. إذ يتناقض هذا المفهوم مع الديمومة، فهذه تشكل أساس تيار الحياة. وإنها الجريان الذي لا يقبل القسمة، الجريان الخلّاق الذي يحتفظ في ذاته ما مضى ويحمل أيضاً ما هو آت. إذ يمكن الإحاطة بالديمومة بواسطة التجربة الداخلية التي تعبر عن

الكيفية المحضة وعن قوة حالات الوعي. وينقسم الدفع الحيوي إلى أشكال ثلاثة من أشكال الحياة: النبات، الحيوان والإنسان.

وإن الغريزة الخاصة بالإنسان والحيوان والعقل الخاص بالإنسان هما من أنماط الفعل الأداتي: علماً أن الغريزة هي الأقرب إلى الحياة وهي تعبر عن رابط أصيل إلا أنه لا يمكن الإحاطة بها تأملياً.

أما العقل فيتوجه نحو الثابت والمادي ولا يتحقق كلياً إلا في مجال السيطرة التقنية وإن المشاركة في الدفع الحياتي الخلّاق ليست ممكنة إلا عبر تعميق الوعي في الحدس الذي يجمع بين الغريزة والعقل.

يميز برغسون في كتابه «ينبوعا الأخلاق والدين» في الأخلاق وفي المجتمع بين شكلين، شكل مفتوح وآخر مغلق.

إذ يفرض المجتمع المغلق على الفرد مجموعة من المواقف تعمل الأخلاق في وسطها كما لو كانت نظاماً من المعايير غير الشخصية تمليها رغبات الجماعة.

أما الأخلاق المفتوحة بالمقابل، فهي تستند إلى الحرية والحب والنموذج الحيّ. وإن ترسخ الممارسات والمعتقدات السائدة في الديانة الثابتة تساعد على الحفاظ على المجتمع القائم، فالترسخ هنا يقوم بوظيفة الحماية من الخوف وعدم الأمان. أما جوهر الديانة الدينامية فيكمن في التصوف الذي يهدف إلى التوحد مع الله.

ويمكننا أن نعتبر الفلسفة لجورج سيمل وهو أحد المساهمين في تأسيس علم الاجتماع، فلسفة حياة لا سيما في المرحلة الأخيرة من هذه الفلسفة. إذ تنزع الحياة إلى التوسع لإعادة خلق ذاتها وللنمو وأخيراً لتجاوز أخلاقيتها الخاصة، كما لو كان الأمر سيرورة خلاقة تُقيم الحياة وسطها نقاشاً حياً مع محيطها الذي يشكل فضاءها وحدودها.

وهكذا تنتج الحياة أشكالاً اجتماعية ـ ثقافية يكون أساسها داخل هذه

أما أساس هذه الفلسفة فيقوم على مفهوم القصدية الذي استعاره هوسيرل من فرانتز برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧م)، وهو يشير بواسطته إلى الخاصية النوعية التي تتميز بها الظاهرات النفسية، خلافاً للظاهرات الفيزيائية أي باعتبارها موجهة إلى شيء ما، أي أن تكون باستمرار وعياً لشيء ما.

أما هوسيرل فقد توسع بهذا المفهوم، وتشير القصدية، قصدية الوعي إلى العلاقة المتبادلة الثابتة بين أفعال الوعي (مثل أدرك، تذكر، أحبّ)، وهي أفعال ترتبط بموضوع (فعل عنْيه والتوجه إليه، العني وجمعها Noësen).

إن الموضوع المعني هو حصيلة تأليف، في هذا التأليف تترابط أفعال العني المختلفة في وحدة الوعي بالموضوع، والموضوع القصدي ليس الموضوع في كينونته الحقة بذاتها، بل هو الموضوع كما يتم استيعابه قصدياً عبر وظيفة أحاسيس أفعال الوعي، ويقوم أساس أفعال القصد على ما يقدم الإحساس من معلومات. من هنا يلعب تحليل الإدراك بالنسبة إلى هوسيرل دوراً بالغ الدلالة. وتشكل الهيولى الحسية مع أفعال الوعي المضامين الفعلية في المُعاش، في حين أن ما هو معني هو المضمون غير الواقعي، وإن سمة القصدية الأساسية هي البحث عن اليقين واليقين يعني:

العيان الذاتي الذي لا شك فيه لمعني قصدي بالنسبة لوعي مدرك بالأصل. ولإدراك ظواهر من هذا النمط لا بد من تطوير موقفنا الطبيعي إزاء العالم بشكل جذري، وذلك ما يطلق عليه هوسيرل اسم «الرد الفينومينولوجي». وفي الموقف الطبيعي فإننا نحمل باستمرار أحكاماً تتعلق بكينونة الموضوعات في ذاتها (الإيمان بالكينونة). أما الموقف الفينومينولوجي بالمقابل فيمتنع عن (إصدار) أي حكم يتناول كينونة أو لا كينونة الموضوعات ما يجعل تأمل الوعي المحض ممكناً دون أحكام مسبقة.

وإن أي تأمل في ما هو معطى كظواهر في إطار العلاقة المتبادلة بين فعل القصد وبين ما هو مقصود ومعنِي للتعبير عن هذا المنهج استعان (هوسيرل) بمفهوم استعاره من المدرسة الشكيّة القديمة: التوقف.

ومن الخطوط الأساسية الأخرى في الفلسفة الظاهراتية نشير إلى الرد الماهوي. وإن هدف الرد الماهوي ليس الحالات الخاصة للمعيوش القصدي عند أناس محددين، بل القوانين الأساسية المرتبطة بماهية المعيشات، بهذا المعنى تكون الفينومينولوجيا حدساً للماهية.

وبواسطة الرد يصبح بالإمكان إيضاح الأفعال التي بموجبها يكوّن للوعي ذاته. أما خلفية هذا التكون فتبدو ماهية الأنا المحض التي في وعيها لذاتها تتأسس وحدة المعيوشات.

وعبر مسيرة تطبيقه للمنهج الفينومينولوجي بسّط هوسيرل كمّاً من التحليلات الذكية، نشير إلى فينومينولوجيا الوعي الداخلي للزمان. وهنا يظهر هوسيرل كيف يتأسس وعي الذات الموضوعي، حيث يتم داخله تعيين الموضوعات والأحداث كما لو كانت مستقرة في مكان ثابت على الوعي الداخلي لزمنية الأحداث.

فما هو أوليّ هنا هو وعي الحاضر باعتباره الآن الحاضر للإحساس ذلك أن وعي الحاضر هذا هو مكان كل إحضار للأحداث الماضية والمستقبلية. وإن الحاضر ليس منتظماً، بل هو يمثل امتداداً، فما كان منه يصار إلى حفظه في الحاضر. وما يحصل في الحال فقد كان منتظراً، ويرتبط الآن الحاضر بسلسلة من الاستبقاءات بالماضي الذي كان ذات مرة الآن الحاضر.

ومن إنجازات الوعي الأخرى إلى جانب المكان والسببيّة، يعتبر التذاوت من الإنجازات البناءة أيضاً، فمن الأهمية، بمكان أن تعرف كيف يمكن لأنا ترتبط بأحداثها المعاشة أن تتوصل لقبول أنا ـ غريبة، إذ سيتاح

لنا آنئذ أن نفهم، وكيف تتكون الموضعة بمعنى أن تكون قيمة بالنسبة إلى عدد من الذوات. يتوقف وعي وجود أنا أخرى على تجربتي الخاصة بالجسم، بالاستناد إلى هذه التجربة أدرك أن طريقة ظهور بعض الأجسام لا يمكن أن تفهم إلا إذا كان جسد أنا آخر قد تمظهر فيها. وهكذا فأنا أعيش في عالم يختبر في الوقت نفسه من قبل آخرين، وهو عالم مشترك بيننا، فالعالم بذلك هو عالم لكلّ واحد وهو أيضاً محدد بطريقة تذاوتية.

بدأ هوسيرل في كتاب المتأخر «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية» مرحلة جديدة إذ تركز تفكيره حول فكرة عالم الحياة، وعالم الحياة هو الكليّة الممكنة لأفق التجربة التي يقدر في داخلها للأنا المدركة وصاحبة الخبرة أن تتجه نحو الطبيعة الجسمية.

أما تاريخ الثقافة فهو بنظر هوسيرل سلسلة من المؤسسات الأصلية، ينتقل فيها وعي الجماعة الثقافي إلى قوام موضوعي جديد. أما أكثر هذه المؤسسات وقعاً من حيث النتائج بالنسبة إلينا، فهي العلوم الرياضية الحديثة التي تطورت بعد (غاليلي) والموقف الموضوعي الذي انبثق منها. وتعتبر هذه العلوم عالم الموضوعات الرياضية المجردة بمثابة العالم الحقيقي الوحيد.

وبما أنه لا علاقة بهذا العالم إطلاقاً مع عالم الحياة الحدسي والذاتي، فإن العلوم تفقد دلالتها بالنسبة إلى الحياة وتقود إلى أزمة معنى العصر الحديث. وهنا ننسى أن العلوم الموضوعية ليست بدورها إلا نتاجاً ذاتياً تابعاً لممارسة عالم الحياة، وهي بالتالي حصيلة فعل الذات المكونة. فالهندسة على سبيل المثال إنما انبثقت عن مثلنة عالم الإدراك المعطى حدسياً. فالعلم الموضوعي يجد إذاً أصله وعلاقته بالمعنى في عالم الحياة الذي ينتمي إليه. وحدها الفينومينولوجيا هي القادرة على تقديم حلّ لأزمة المعنى، حيث تظهر كيفية بناء عالم الحياة انطلاقاً من إنجازات الذاتية المتعالية.

ففي فرنسا صادفت الفينومينولوجيا أرضاً خصبة فقد ركَّز موريس مارلو بونتي (١٩٠٨ ـ ١٩٦١م) تفكيره على إيجاد تحديد جديد للعلاقة بين الطبيعة والوعي عند الإنسان، فعارض بدوره وجهة النظر الطبيعية التي تفسر الظاهرات الإنسانية من الخارج وبطريقة سببية، كما عارض أيضاً وجهة النظر النقدية التي تزعم فهم كل شيء انطلاقاً من الداخل عبر الوعي الخالص، ولقد برهن على وجود «بعد ثالث» يكشف النقاب عن العلاقة الحية بين الطبيعة والوعي.

في كتابه «بنية السلوك» أوضح أن السلوك لا يمكن اعتباره مجرد سلوك تابع لآليات فيزيائية ولا كنشاط روحي صرف.

إن المجال الوسط يجب وصفُهُ عبر المفاهيم البنائية والشكل اللذين ينظمان الواقع بالامتداد إليه. «فالبنية هي الترابط الوثيق بين فكرة وبين وجود، إنها التنسيق العارض الذي تتراءى عبره الأدوات أمام أعيننا لتأخذ معنى».

فتظهر فينومينولوجيا الإدراك كيف تتكون علاقتنا بالعالم وقبل أية موضعة علمية تبعاً لأفق الإدراك المفتوح إلى ما لا نهاية. وهكذا لا يتبنى الوعي أية وجهة نظر حيادية، بل هو وعي ملتزم على الدوام طالما أنه على تماسٍ مباشر مع العالم. هنا يصار أيضاً إلى التأكيد على علاقة الوعي الوثيقة بالجسم.

وتنطوي تجربة جسدنا على غموض لا يمكن تجاوزه فهو من جانب أول مجرد شيء ومن جانب ثانٍ مجرد وعي.

وفي أعماله المتأخرة «المرئي واللامرئي» توجه مارلو بونتي نحو أنطولوجيا جديدة. فالمجال الوسيط بين الذات والموضوع لا بد من البحث عنه الآن في الكينونة بالذات، من هنا على سبيل المثال راح بونتي يتحدث عن «جسد العالم».

إن الإنسان لا يواجه العالم، بل هو يشكل جزءاً من جسده الذي تتأسس فيه البنى والمعاني والمستقبل المرئي لكل الأشياء. وإن الكينونة لا تظهر نفسها للإنسان في امتلائها الكلي، فهي تفلت من كل شفافية، وإن حدّ التجربة يمكن التدليل عليه عبر الترابط بين المرئي واللامرئي. فاللامرئي ليس كينونة ـ لا ـ مرئية بعد بل هو خفاء مبدئي يجد أساسه في فعل النظر بالذات وإن الموضوع يكون معطى على أساس ما ليس مرئي فيه. وإن ما لم يُضفه الرسام إلى اللوحة هو أيضاً جزء منها: والجملة تفهم على خلفية ما قيل وما سكت عنه.

أما الظاهراتية مع شيلر فقد وسع هذا الأخير حقل الفينومينولوجيا بتطبيقها في مجالات الأخلاق وفلسفة الثقافة وفلسفة الدين، وقد حدّد فهمه للفينومينولوجيا كما يلي:

«إن الفينومينولوجيا بالدرجة الأولى هي الاسم الذي يشير إلى موقف تأملي فكري يصار عبره إلى النظر إلى شيء أو إلى عيش شيء، دون هذا الموقف يظل الشيء مخفياً، أي مجال وقائع من جنس معين، إن ما هو مرئي أو مُعاش لا يكون «معطى» إلا في فعل رؤية أو معايش بالذات ومن خلال تمامه: ولا يظهر إلا فيه وفيه فقط».

لقد انتقد شيلر في كتابه «الصورية في الأخلاق وقيم الأخلاق المادية»، أخلاق كانط الصورية مطوّراً في إطار ردّه نظريته الخاصة في القيم مبدياً قناعته، «إن تمثال الصفيح هذا» (القانون الأخلاقي الكانطي) يسدّ الطريق الفلسفي ويمنع تشكيل نظرية عينية، قادرة على الوصول إلى التمييز بين القيم الأخلاقية في تراتبيتها وفي المعايير التي تتعلق هذه التراتبية بها. واعتقد أنه قد منع بذلك تطبيق القيم الأخلاقية على الحياة الإنسانية انطلاقاً من تمييز فعلي لهذه القيم».

فالقيم بالنسبة إلى الإنسان هي معطيات ما قبلية ومثالية وهي في أفعال

الإحساس عنده، ولا وجود لها في «سماء من القيم» قائمة بذاتها بل هي ترتبط بالشخص باعتباره مراكز أفعال. وباعتباره «انفعالياً ما قبلياً» يشكل الماهية الضرورية بالنسبة إلى القيم.

وقد ابتعد شيلر عن الصورية الكانطية لأن القيم بالنسبة إليه تتحد تبعاً لمضمونها وهي ترتبط بالشخص. ومع ذلك فقد استبعد النسبية بتأكيده على نظام قيم ما قبلي.

فالقيم تقوم عبر تراتبية فوق تاريخية، حيث تعبر كل درجة من درجاتها عن فعل شعور معين عن نمط من الشخص وعن شكل من الجماعة: فالأفضلية يجب أن تعطى للقيم العليا، وتتمثل القيم عبر الأشياء أو عبر المنافع إلا أنها وفيما يتعلق بقيمتها كقيم على انفصال عنها. من هذا الجانب فهي تشبه الألوان التي تظهر على أغراض معينة إلا أنها تظل مستقلة باعتبارها صفات لون.

إن ماهية الإنسان لا تتحدد بحسب شيلر في فكره أو في إرادته أولاً، بل في الحب. فالإنسان هو كائن حب، فكل معرفة وكل تناول لقيمة إنما تقوم في القدرة على المشاركة في الكينونة، ولهذه جذورها في الحب. ثم إن تراتب القيم والأفعال التي تعكس قيمة معينة إنما تشكل نظام حب بالنسبة إلى الإنسان. «والذي يمتلك نظام حب إنسان ما يمتلك الإنسان، فهو بالنسبة إليه تماماً باعتباره ذاتاً أخلاقية مثل صيغة الكريستال بالنسبة إلى الكريستال». من الأمور الحاسمة في تفكير شيلر تحديده لمفهوم الشخص: إذ يحدد الشخص بوصفه وحده وجود من أفعال مختلفة (فعل الإحساس والتفكير والإرادة والحب).

«إن الشخص هو وحدة ـ وجود عيني وحدة أفعال ماهية من شتى الأنواع. من هنا يجب التمييز بين الأنا التي تحدد تبعاً لوظائفها النفسية (الحسية على سبيل المثال).

فالشخص وحيد نفسه ولا يخضع لأية موضعة، ولا يتعرف الشخص إلى نفسه إلا عبر اكتمال أفعاله، ولا يتعرف إلى الآخرين إلا عبر اكتمال أعمالهم معهم له وقبلهم وبهم. كذلك تحدث شيلر عن الأشخاص الجمعيين (الأمة والكنيسة) وإليهم ينسب وعياً خاصاً يستند إلى وحدة أفعال مشتركة. والشخصية الإلهية تشغل أيضاً موقعاً مميزاً في تفكيره ونحوها ينزع الشخص الإنساني، وإن فكرة الله هي القيمة الأسمى، وحب الله هو أسمى أشكال الحب. وفيما بعد طوّر شيلر تصوره المسيحي متحدثاً عن ألوهية في طور الصيرورة.

وقد كرّس شيلر في مرحلته المتأخرة جهده من أجل وضع مشروع أنتروبولوجيا جديدة فلسفية. ففي كتابه «موقع الإنسان في الكون» طوّر أطروحته حول بنية تراتبية في الحياة النفسية.

فالدرجة الأولى هي دفق الأحاسيس، وهذا ما يشترك فيه كل الكائنات الحية من النبات إلى الإنسان، يليها الغريزة، والذاكرة الترابطية والذكاء العلمي. وعند الإنسان وحده العقل، بالعقل يتحرر الإنسان من الارتباط بالعضوي وفي الوقت نفسه يدخل العقل في صراع مع الدفق الذي هو مبدأ كل الكائنات الحية. ففي الدفق تتأسس كل تجربة ترتبط بالواقع، انطلاقاً من تجربة المقاومة التي يبديها الواقع تجاه الدفق.

وإن الكينونة التي نختبرها في هذه المقاومة هي ما يطلق عليها شيلر اسم الوجود. أما العقل فخلافاً لذلك فهو الذي يجعل تجربة الوجود بشكل معين ممكنة. وتعتبر ثنائية العقل والدفق ثنائية حاسمة من أجل تطوير الثقافة والمجتمع ضمن شكل تتمازج فيه عوامل مثالية مع عوامل واقعية. وبالفعل، فإن العقل لا يملك بذاته القوة أن يحول إلى الواقع معرفته بالماهية.

الوجودية بين علم النفس والفلسفة حيثيات وواقع (ياسبرز، سارتر، كامو، مارسيل، هيدغر)

يعتبر في البداية كارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م) من أكثر فلاسفة الوجود تأثراً بفلسفة كيركغارد في القرن العشرين، فهو يضع فلسفته في إطار الرد على التحدي الذي ألقاه كيركغارد ونيتشه. وفي السنوات الأخيرة من حياته بدأ ياسبرز كاتباً سياسياً ملتزماً.

وقد أبرز ياسبرز في كتابه الكبير الأول «الفلسفة» أولاً حدود المعرفة العلمية والموضوعية: في العلوم يرد الكائن بكليته إلى الموضوعي، أي إلى ما يمكن درسه في الخارج. إلا أنه وبهذه الطريقة لا يمكنني أن أفهم الكينونة التي هي أنا، إذ لا يمكنني أن أعرف نفسي إلا من الداخل، عبر وعي إمكانياتي الخاصة. وإن مهمة توضيح الوجود هي بالتالي: توجيه كل فرد نحو أصول وجوده بالذات، والتي عليه أن يَعيْها والتي باستطاعته وحده تحقيقها.

إن ما يستطيع أن يكونه الإنسان بشكل أصيل لا يمكن أن يجده في وجوده البسيط الأمبيري، (فالوجود = ذات الكينونة).

إذاً بالنسبة إلى ياسبرز هو كل ما يشكل الأنا خاصتي بشكل أساسي.

خلافاً إلى كل ما ينتمي إلي إلا خارجياً وما يمكن تبادله ويرتبط بشروط لم أقم أنا بوضعها.

«إن الكينونة التي في ظاهرة الوجود المتعين ولا تكون، بل يمكن ويجب أن تكون والتي تقرر تالياً ما إذا كانت أزلية، هذه الكينونة هي أنا بالذات باعتبارها وجوداً».

وقد يجد الإنسان نفسه بوصفه منغمساً وسط شروط موجودة سلفاً وتبعاً لنمط طبيعي ثقافي تاريخي لم يقم هو بوضعه بنفسه، ولكنه وسط هذا كله فهو الذي يقرر بالنسبة إلى ما يعتبره أساسياً.

ولطالما يعيش الإنسان دائماً وأبداً وسط الطمأنينة الهادئة التي تؤمنها الظروف الخارجية، فهو بحاجة إلى دفع خاص يجعله في مواجهة مع وجوده الخاص. إذ يتمثل هذا الدفع بمواجهات مع مواقف قصوى هي الموت، المعركة، الألم، الخطأ. وإن معاناة المواقف القصوى ستبرز أن التعلق بالشروط الخارجية هو تعلق سطحي، ويمكن أن ينكسر في كل لحظة، وحينها سأجد نفسي وقد ألزمت بالعودة جذرياً إلى ذاتي.

وهنا يهدد وعي الموت وبشكل قوي الوجود البسيط ليصبح الموت محك الاختبار الأكثر تجذراً.

وإن ما يبقى أساسياً بمواجهة الموت هو ما ينتمي إلى الوجود، أما ما يصير متهافتاً فهو الوجود البسيط. إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق وجوده بمعزل عن شروط الوجود، وهذا ما يُعبّر عنه بالتاريخية كوحدة تجمع الوجود والوجود، هنا وحدة الضرورة والحرية والزمان والأزلية.

ولا يمكن للإنسان أيضاً أن يتوصل بمفرده إلى تحقيق وجوده، بل هو بحاجة للآخر، من هنا يكتسب التواصل دلالة خاصة.

وعبر الآخر فقط يمكن للإنسان أن يفهم ذاته، وإن التواصل الوجودي

هو بمثابة ترفيع متبادل للذات في الآخر. وإذا لم يقدر للوجود أن يتأسس في الوجود، فهنا البسيط فلا بد له إذاً من أصل آخر. وهذا ما يتجذر برأي ياسبرز في التعالي الذي يجد نفسه ويجد الوجود وجهته، والتعالي هو مصدر إمكانية حريته.

أما في كتابه الفلسفي الثاني «عن الحقيقة» (١٩٤٧) وهو على جانب كبير من الأهمية فقد تناول نظرية «الضّام» من خلال نظام فلسفي متكامل، والضام هو ما يضم كل الموجودات الفردية دون أن يكون بذاته مضموماً بغيره. إنه الكينونة بالذات».

أما حالات الضامّ السبعة فهي:

١ ـ الدازين (الوجود ـ هنا) أي حياتي ضمن العالم الذي يحيط بها، إنه فضاء التجربة الذي يجب أن يدخل فيه كل شيء حتى يصبح من أجلي.

والوعي عامة هو وسيط الفكر الموضوعي والمقبول كلياً. أما الروح فخلافاً لذلك، فهي تعيش عبر المشاركة بالأفكار المؤسسة للكلية وللأحاسيس، هذه الحالات التي تعبر عما أنا عليه بالذات يقابلها العالم باعتباره الفضاء الذي يجب أن يظهر فيه كل ما هو موجود عامة. وهذه الحالات المحايثة للضّام يمكن اعتبارها وتجاوزها وتحقيقها بالوجود والتعالي، فالتعالي بنظر ياسبرز هو ضام الضام، إنه أصل كل كينونة، وحده الوجود يطلعنا على التعالي وذلك من خلال قراءة هذه الشيفرات تصبح المحايثة شفافة بالنسبة إلى التعالي، أما العقل أخيراً فهو في الحقيقة الموحدة الفاعلة التي تمارس عملها في كل الحالات الأخرى.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن حالات الضام هذا هي بالنسبة إلى ياسبرز حالات موحدة ولها أصل واحد ويمكن أن تكون متداخلة، ولكل حالة أن تستقي معنى الحقيقة من علاقتها بالأخرى. أما عدم الحقيقة

فينشأ حين تعزل إحدى هذه الحالات أو حين تطرح قيمتها بمعزل عن القيم الأخرى.

ويحضرنا جان بول سارتر فقد تأثرت وجوديته بفينومينولوجيا هوسيرل وبهيدغر وهيجل وأخيراً الماركسية، شأن كامو، فقد ألّف سارتر قطعاً مسرحية وروايات ما جعل الوجودية خاصة في فرنسا ولردح من الزمن تياراً فلسفياً دارجاً.

ويعتبر كتاب سارتر الأساسي «الوجود والعدم» محاولة لتأسيس أنطولوجيا فينومينولوجية، لذلك ينطلق من السؤال عن الكينونة (l'entité) مميزاً.

الوجود في ذاته باعتباره كينونة الأشياء مستقلة عن الوعي، عن الوجود لذاته باعتباره كينونة الإنسان محددة بالوعي.

فلا يرتبط الوجود في ذاته لا إلى ذاته ولا إلى أي شيء آخر، إنه إيجابية مكثفة لا يقطعها أي لا وجود، إنه ما هو عليه. أما العدم فهو غير معطى إلا في وعي الإنسان، أما الوجود لذاته فله القدرة على الإعدام.

«إن الوجود الذي عبره يأتي العدم إلى العالم هو وجود، وتطرح مسألة عدم الوجود داخل وجوده. وإن الوجود الذي به يأتي العدم إلى العالم يجب أن يكون عدمه الخاص».

تلك هي غائية الوجود الإنساني، وهي غائية تحمل في طياتها السلب الخاص بها، أي إنها متناقضة. وجود هو ما ليس هو، وما ليس هو، هو.

وتنم هذه الصيغة عن واقعة مؤداها أن الإنسان كان يسقط نفسه إلى ما يتجاوز الحاضر، في المستقبل فهو يتحدد بإمكانياته، عبر هذا المشروع فهو دائماً فيما يتجاوز ذاته. إنه ما ليس هو بعد، ثم إنه لا يمكننا ردّ الإنسان

إلى مجرد المعطى المزيف. فهو ليس فقط ما هو عليه، بل إنه ما يفعله بنفسه. وتقوم كينونة الإنسان إذاً على الحرية، فهو لا يستطيع أن يفلت من واجب تحقيقه لذاته، أي أن يجعل من نفسه ما هو عليه، إنه محكوم بالحرية. وإن الحرية هي إعدام في ذاته عبر المشروع، ولا تُرفع الحرية من خلال المعطى المزيف كمقاومة أشياء الآخرين الجسدية على سبيل المثال ذلك أن الحرية هي التي تكشف هذه الأمور باعتبارها حداً، لا تحديد إلا داخل المشروع حياة عينيّ.

وبما أن سارتر يعتقد أنه لا وجود لإله يعطي الإنسان ماهيته، فإن الإنسان يتحدد عبر وجوده بالذات.

وهنا نقول: «ما يعني هنا أن يسبق الوجود الماهية؟ هذا يعني أن يوجد الإنسان أولاً، أن يتصادف وأن يتواجد في العالم وأن يتحدد فيما بعد».

وإن الإنسان ملقى به ضمن المسؤولية الكاملة تجاه نفسه، إلا أنه يملك أيضاً إمكانية اللاصدق تجاه نفسه. وإن لعبة التزييف والمشروع الحرّ هي لعبة يعاد تأويلها والتلاعب بها بحيث يمكن تجنب مسؤولية كينونته الخاصة.

إذ يحتل بحث العلاقة بالآخر مكانة هامة في فكر سارتر، فقد كشف سارتر بنية الوجود من أجل الآخر من خلال تحليله للنظرة، وإن الوجود ـ المرئي يعني أن كينونة الواحد أو الفرد هي كينونة تحدد دائماً بوجود الآخرين.

ويكون الفرد مستغرقاً عبر فعله المباشر فلا يعتبر نفسه في وعيه مثل من هو في ذاته وفي فعله إلا أن نظرة الآخر تسمُره وتحوله إلى موضوع، إنه تحت رحمة حكم الغير.

لقد عبَّر سارتر عن ذلك مستعيناً بمثل شخص يسترقّ النظر من ثقب باب. ولنتصور شخصاً استغرق في تطفله وضاع في عمله دون أن يعي نفسه إطلاقاً، والآن يفاجئه الآخر، في هذه اللحظة فهو يتحدد باعتبار ما هو عليه مسترق النظر حسود.

فحتى يعرف الإنسان ذاته، لا بد له من الآخر، وإن موقف الارتهان تجاه الآخر يمكن تجاوزه حين يتحول الفرد بوعي نحو إمكانياته الخاصة، وإنه يعتبر وجوده الذاتي من خلال طريقته، أن لا يكون الآخر.

وقد وسّع سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي» تحليلاته لتطال حقل المجتمع، جاهداً لمصالحة الوجودية مع الماركسية، فالتفسير الماركسي للتاريخ من وجهة نظره تناقض الشروط الاقتصادية وألينة الفرد، إنما يعالج الواقع الاقتصادي والمجتمع الذي وسطه يتحقق المشروع الوجودي. من أجل ذلك ارتأى سارتر تحقيق وساطة جدلية بين الحرية الفردية وبين المعطيات المادية والاقتصادية التي يفرضها المجتمع، من أجل ذلك يجب:

«خلق معرفة فهمية سيجدها الإنسان في العالم الاجتماعي وسيتبعها بالممارسة. أو إذا شئنا في المشروع الذي يقذفه نحو الممكنات الاجتماعية انطلاقاً من موقف محدد. ففي الماركسية، انتقد سارتر خضوع الفرد للهدف الكلي لبناء تاريخي ما قبلي، لهذا السبب يجب أن تندمج الوجودية بالماركسية بهدف كسر الدوغمائية.

وفي إطار الوجودية، فقد تتسم أعمال ألبير كامو (١٩٢٣ ـ ١٩٦٠م) بأنها «فكر يعبر عنه بالصور، فنحن لا نجد عنده مصنفات فلسفية منهجية، بل محاولات فلسفية وأدبية وسياسية، قصص وروايات ويوميات يعبر فيها عن أفكاره.

وقد تناول كامو في كتابه «أسطورة سيزين» تجربة العبث التي تتمظهر عبر وعي الهوة التي يصعب تجاوزها بين الأنا والعالم. يمكن لوعي العبث

أن يأخذ بالإنسان فجأة، ذلك حين تنهار كواليس الحياة اليومية وحين يجد الوعي نفسه مباشرة تجاه الغربة وتجاه عداوة العالم.

«تلك هي الغربة: أن ندرك كم أصبح العالم كثيفاً وأن نعتقد إلى أي مدى أصبح الحجر غريباً، كيف أصبح العالم غير قابل الاختراق بالنسبة إلينا، وبأية كثافة يمكن للطبيعة أو لمنظر أن ينفينا... لقد أفلت العالم منا لأنه أصبح مجدداً ذاته».

إلا أن الإنسان سيجد في ذاته الحنين الدؤوب لوحدته التي افتقدها ولملء المعنى، في هذه الهوة التي تفصل بين توق الإنسان إلى الوحدة والوضوح والمعنى وبين العالم الذي ينفي كل ذلك، في هذه الهوة يكمن العبث.

«يتولد العبث من هذه المواجهة بين النداء الإنساني وبين سكوت العالم غير المعقول». ويجب أن يظل العبث باعتباره يقيناً أولياً وباعتباره فرضية أولية. وينتج عن ذلك رفض إلحاق أي معنى ما ورائي للوجود المتعين، وإلزام الإنسان بأن يتكيف وسط عالم على قياس الإنسان وألا يأمل بشيء أخروي أو ينهل مما هو معطى. وقدر الإنسان أن يأخذ الألم على عاتقه في عالم لا معنى له ولا وجود لله فيه.

إن بطل العبث هو سيزيف، فالآلهة قد أنزلوا عقابهم عليه دافعين به إلى تحقيق مهمة عبثية لا نهاية لها. كل ذلك لاحتقاره لهم ولتقديمه إرادة الحياة على مقامهم، لكن سيزيف وفي ساعة وعيه وحين يعود لصخرته ليعاود عذابه، سيكون أرفع من قدره.

«لا وجود لقدر لا يمكن تجاوزه بالاحتقار، لقد جعل سيزيف من القدر عملاً إنسانياً، يجب أن يسوّى بين الناس».

(موجود ـ هنا، الكينونة ـ هنا)، ذلك أن كينونته حين تضاف إلى الكينونة، فهي ذاتها متميزة بفهمها للكينونة.

إن الدازين هو إمكانية كينونة وهو بالنسبة إلى الكينونة، هذه الكينونة الخاصة.. هذه الكينونة بالذات التي بإمكان الدازين أن يتصرف إزاءها بهذا الشكل أو ذلك، وهو دائماً يتصرف بطريقة ما، هي ما تسميه الوجود.

إن الوجود (كينونة الدازين) هو ما يحدد كل دازين بالذات باختياره من ضمن الإمكانيات الخاصة به. وقد يربح في ذلك أو يخسر. وهذا يعني أن يكون ضمن حالة كينونة الأصالة. إذا ما استطاع أن يحقق نفسه أو ضمن حالة عدم الأصالة. إذا ما خضع للإمكانيات التي تفرض من الخارج. وبما أن الدازين يتحدد انطلاقاً من الإمكانيات التي هي ذاته، فإن فهم الدازين يجب أن ينطلق من وجوده، فلا يمكن اشتقاقه من ماهية عامة قائمة سلفاً، فلا يمكن إدراك صفات كينونة الدازين من خلال المقولات كما هي الحال بالنسبة إلى كينونة ما ليس دازين»، بل هي تدرك من خلال التعيينات الوجودية الحياتية.

وإن تركيب الدازين الأساسي هو «الكينونة في ـ أل ـ عالم» ودلالة ذلك أن تكون متألقاً مع معتاداً ومعاشراً «وهذا ما يدرك وسط حياتي الانهمام». أما طريقة التآلف مع العالم فتمتاز قبل أي شيء آخر بالتعاطي مع الموجود الذي يطلق عليه هيدغر اسم «الأداة» وتتحدد الأداة بكونها «بمتناول اليد» أي إنها قابلة لتكون موضع استخدام.

وهنا تنتظم الأداة، أية أداة وسط مركب من الإحالات، أي إن الأداة لا تحدد «في ذاتها بل تبعاً لوجهة استعمالها، ويشارك هذا المركب في بناء العالم جاعلاً السؤال عن «كيف» العالم مفتوحاً.

وإلى جانب ذلك فإن الدازين هو «كينونة مع» باعتبارها شرط إمكانية

الالتقاء بدازين آخر. وإن التعامل مع الآخر (ما لم نفهمه بالمعنى الأخلاقي أو الاجتماعي) إنما هو اهتمام.

وغالباً ما لا يحقق الدازين إمكانياته الأكثر أصالة، بل هو يجد نفسه في الاستحقاق في ألـ أحد الناس: الضمير الذي يشير إلى المجهول، على أن لا يحرم هذا الآخر المجهول الدازين من كينونته، أي أن يتم التفاهم على قاعدة ما «يُفعَل» أي أن يعيش وسط الكفاف وفي اليومي.

إن الحالة التي يتفتح منها العالم والكينونة مع الوجود على الدازين هي أساساً «التعاطف».

والحالة هذه (التعاطف) تعبر عن نفسها عبر المزاج الذي يعلن كيف يزداد الدازين أيضاً وعياً «بكونه ملقى» في العالم أي إن عليه أن يواجه واقعاً عينياً حدثياً «لم يختره ودون أن يصل إلى جواب يتعلق بمصدره».

أما الحالة الوجودية الحياتية الثانية الأساسية في الدازين فهي الفهم. الحالة هذه ترتبط بالإمكانيات لأننا نجد فيها صفات المشروع.

في الفهم يستطيع الدازين أن يدرك إمكانية كينونته الخاصة، كما يدرك أيضاً وحدة العالم وحقيقة سياقه.

أما الكلام، أخيراً، فهو الترابط الدالّ على العقلنة المرتبطة بالتعاطف مع الكينونة في ألـ ـ العالم.

ويعتبر الانهمام (الهمّ) بنية الدازين الأساسية، وهو يشكل وحدة:

الحالة الوجودية الحياتية (إمكانية ـ الكينونة) والحدثية (الكينونة ـ الملقاة) والاستغراق في الغير الـ هو المجهول.

ويكون الدازين موجوداً حين يسقط نفسه باتجاه إمكانياته الأصيلة وهو يكون دائماً ملقى به في عالمه الذي يحدد بطريقة مصطنعة إمكانياته.

أما الحالة الأشد السيطرة فهي الاستغراق في كفاف الهو (للمجهول) حيث يتوجب على الدازين أن ينتزع نفسه منه تحقيقاً لأصالته.

وقد وجد هيدغر في القلق موقفاً أساسياً يجد الوازين نفسه ملقىً فيه تجاه نفسه وتجاه إمكانياته الأكثر أصالة.

إن «ما هو قبل» القلق ليس شيئاً محدداً بطريقة تختلط بالعالم (كالخوف) بل إن الكينونة في الـ ـ عالم باعتبارها كذلك.

في القلق يقذف بالدازين إلى ذاته متحرراً من مجال الهو (للمجهول) وبالتالي يصبح حرّاً تجاه إمكانية كونه ذاته.

كذلك يوحي القلق للدازين نهائيته وعدميته، إذ يدرك نفسه باعتباره «كينونة من أجل الموت» بل إن هذا «سبق» إمكانياته الأكثر تطرفاً الذي يكشف الدازين ضياعه في الهو، وهذا ما يحمله على أن يكون ذاته وأن يفهم نفسه في كليته. ويعرف الدازين إمكانية أصالته عبر نداء الوعي، فلا يستدعي الوعي شيئاً محدداً، بل إن الدازين يحمل نفسه إليه بالذات نحو إمكانية ـ كينونته.

وقد يرتبط إدراك كلية بنية الدازين، بالإجابة عن السؤال الذي يجعل وحدة الدازين ممكنة في الانهمام. وبالنسبة إلى هيدغر، إنها الزمنية. إن القرار المسبق الذي بموجبه يجعل الدازين نفسه موجهاً نحو إمكانياته، ليس ممكناً إلا من خلال ظاهرة المستقبل، وبواسطتها يستطيع الدازين أن يعود لنفسه، ولكن الدازين لا يمكنه تحقيق ذلك إلا إذا استعاد نفسه «كما كان سابقاً» أي في كينونته الماضية، وهكذا يمكن للدازين أن يبلغ ذاته في المستقبل أي إنه يعود لذاته.

إلا أن الدازين لا يمكنه أن يصادف العالم الذي يحيطه وأن يدركه في العمل إلا في كينونة الحاضر خاصة. وإن الزمنية باعتبارها «مستقبلاً» يجعل

الكينونة الماضية حاضراً «هي التي تجعل إمكانية كينونة الكلّ ممكنة وإنها هي معنى القلق. وإن إنزال الدازين في الزمان ضمن حالة الأصالة هو استباق (مستقبل) ولحظة (حاضر) وتكرار (حالة الماضي).

اعتباراً من العام ١٩٣٠ شهد فكر هيدغر تحولاً جديداً وهو ما أطلق عليه بنفسه اسم التحول أو المنعطف. حاول هيدغر في كتابه فهم كينونة الدازين. أما الآن فإن الكينونة بالذات هي التي تجعل فهم الكينونة ممكناً بحسب الطريقة التي تتفتح فيها.

و«إن الإنسان قد قذف به من الكينونة بالذات في حقيقة الكينونة، بحيث إنه إذ هو يتواجد بهذه الطريقة فهو يحمي حقيقة الكينونة ليتسنى وعلى ضوء الكينونة للموجود أن يظهر بوصفه الموجود الذي تواجد.

أما من جهة معرفة ما إذا كان الموجود قد ظهر وكيف يظهر. وما إذا كان الله أو الآلهة، التاريخ والطبيعة قد أسهموا في خلق انفراج الكينونة. وإذا كانوا حاضرين أو غائبين وبأية طريقة، وإن الإنسان لا يقرر في ذلك يستند مجيء الموجود إلى قدر الكينونة. أما بالنسبة إلى الإنسان فليس له إلا السؤال عن معرفة مدى المواءمة الخاصة مع ماهيته والتي تتطابق مع هذا القدر».

إن تواجد الإنسان يعني أن يقوم داخل انفراج الكينونة.

«انفراج يعني ما يعنيه الفعل جلا = واضح أي «جعل شيئاً ما خفيفاً ومنفتحاً» وإن العلاقة بين الكينونة والإنسان هي علاقة تقوم على الكينونة بالذات بشكل يجمع الدازين باعتباره «مكان وموضع» الانفراج.

وإن الكينونة بذاتها هي الانفراج، أما ما يظهر من الانفراج للدازين فهو الموجود. وإن الطريقة التي يظهر فيها الموجود تظل خاضعة للتحول مع سير تاريخ الكينونة. ويمكن فهم حقيقة الموجود حينئذ بالنسبة إلى

هيدغر باعتبارها عدم الخفاء» «وحده هذا الانفراج هو ما يعطينا وما يؤمن لنا نحن البشر الانتقال نحو الموجود بفضل هذا الانفراج يتكشف الموجود بشكل أكيد ومتنوع». وإلى عدم الخفاء ينتمي أيضاً فعل الإخفاء. وبه ينسحب الموجود بكليته. وإن الموجود لا يسلم نفسه ما لم يدخل في الانفراج.

إنه يقنع نفسه حين يخفي موجود موجوداً آخر. وقد ينجرّ الإنسان ليتوقف عند الأقرب الموجود، وأن ينسى بذلك التالي الكينونة التي تتخفّى. أما الإنسان باعتباره تواجداً، فهو مدعو لكي يتساءل من قبل الكينونة وأن ينفتح على عدم خفاء الانفراج بالذات. وإن حقيقة الكينونة هي حدث الانفراج الذي يحمل كل موجود مُضاء.

وهنا ينفتح العبور إلى الكينونة بواسطة اللغة. ذلك أنه بخضوعه للإيضاح فإن الكينونة تكون في طريقها نحو اللغة. وتبدو اللغة هنا باعتبارها شيئاً لا ينتجه الإنسان بذاته وبإرادته بل هو دائماً فيه ومنه يتكلم.

«إن اللغة هي بيت الكينونة، البيت الذي يسكنه الإنسان وبهذه الطريقة يتواجد منتمياً إلى الحقيقة التي يدافع عنها».

وعلى الإنسان تالياً أن يكون منصتاً للغة حتى يسمع ما تقوله له هذه الأخيرة. وهذا معنى الفعل قال بدلالته إلى دلّ وأظهر، ويتمظهر حضور الكينونة في اللغة قبل أي شيء آخر في فعل القول الأصلي وهو الشعر. وحول مصير الكينونة في عصرنا، طرح هيدغر أيضاً سؤاله حول جوهر التقنية. وإن التقنية هي طريقة تحدد تاريخياً في الكشف عن الكينونة، ومع ذلك فإن الإنسان لا يتصرف بها ولا يستطيع أيضاً أن يتجاوز متطلبات التقنية، ووسط التقنية الحديثة يبدو الموجود بحالة بمعنى تحدّى وقنَعَ إلى جانب وجوه أو حالات أخرى توصل إلى الموجود فيما يخص الطبيعة أو الإنسان. ويبدو الموجود من خلال هذا الطرح بمثابة موضوع أي إنه قابل

للاستخدام، أي إنه خاضع لفعل ولمشاريع التقنية التي لا يمكن التنبؤ بها.
أما خطر ذلك فيكمن في اعتبار الإنسان للموجود أي موجود مجرد مادة بناء واستخدام توجه نحو النجاح، فهو يتصرف كموجود نسي وجوه التفتح الأخرى ونسي مجاورته للكينونة. أما نهاية عصر الكينونة هذا فلا يأتي إلا إذا وعى الإنسان الخطر وإذا خرج من نسيان الكينونة.

المنطق الفلسفي والنفسي الحديث

إن القرن العشرين أو المنطق الحديث سمّي أولاً (الحساب مع الرموز)، ولذلك أطلق عليه فيما بعد اسم المنطق الرياضي أو الرمزي، ويعتبر فريجي من مؤسسي المنطق الحديث. إذ غيّرت مؤلفاته، لا سيما حول الخطوات المفهومية وأسس الحساب، المنطق بشكل جذري، فقد توصل إلى ترميز ملائم بإدخاله التكميم والحساب إلى المحمولات.

أما من أعلام هذا المنطق فنشير إلى: جوسيب بيانو (١٨٥٢ ـ ١٩٣٢م) الذي برهن من خلال استخلاصه للمسلمات الرياضية أن الملفوظات الرياضية لا تقبل الحدس بل هي تستخلص من المقدمات.

وقد جاء جان بروير، وقد قال بمفهوم رياضي قائم على الحدس. أما لودفيغ فيتغنشتاين قد أدخل لائحة بالحقيقة تبعه على سبيل المثال رامزي وكارناب وغوديل، ولوفينهايهم وسكوليم وهربرند... وقد أصبح بذلك المنطق الحديث معقداً. فهو يقدم الرموز والقواعد من أجل بناء استنتاجات صالحة. ويحاول المنطق الحديث أن يصل إلى نظرية متماسكة تقوم على الحجج وعلى التفسيرات الشكلية. وقد وجدت نتائجه مجالاً تطبيقياً في حقلي الرياضيات والتقنية، ولا سيما في الالكترونيات والمعلوماتية. وهنا يتعامل المنطق الحديث مع نوعين من أنواع الحساب: حساب القضايا (منطق الروابط) نسق من المتغيرات

والارتباطات في القضايا أو الملفوظات وحساب المحمولات (المنطق المكمّم) وهو نسق من المتغيرات الفردية والثوابت المترابطة بالمكمم والتي تقوم بوظيفته رموز حسابية لبعض التغيرات والثوابت. وعناصر الحساب هي: الوظائف والمشابهة لوظائف الرياضيات: + ، ـ ، =. ويسمى هذا التعبير وظيفته متغيراً وعدة متغيرات حين لا تتّحد قيمة العبارة إلا إذا تلقى المتغير قيمة معينة.

أما الثوابت فهي H, G, F, q, p، وإن الثابتة هي رمز يمثل اسم شيء محدد باعتباره موضوعاً معزولاً، كمية علاقة أو ملفوظة.

ـ الثوابت (z, y, x) ليست أسماء لشيء محدد بل الاسم غير المحدد لعنصر من فئة الموضوعات. والروابط تستخدم بالترابط مع ثابتة أو مع عدة ثوابت من أجل تشكيل ثابتة جديدة أو شكل جديد على سبيل المثال «⟵» (إذا ـ فإذاً)، «⟷» إذ وفقط إذاً، حينها، «v» (أو)، «~» (لا).

ويعقد التركيب علاقات علامات اللغة فيما بينها داخل نسق منطقي رياضي لا بد إذاً من التقرير ما إذا كانت عبارة معينة قد وضعت بشكل صحيح. إذا (x) و(y) قد استوفيا هذا الشرط على سبيل المثال، فإن ذلك ينطبق على x وy.

وباستطاعتنا القول، إن عبارة ما قد فسّرت حين نستطيع أن نضيف إلى الرموز دلالة معينة. فلا يتعامل منطق القضايا إلا مع القضايا أو الملفوظات، لا مع المجموعات كما في المنطق التقليدي.

فالملفوظات المركبة على سبيل المثال (p وq): الشمس تسطع، السماء تمطر، هي ملفوظات مؤلفة من ملفوظات بسيطة (الشمس تسطع: P) ففي علم الدلالة، وفي الحساب خصوصاً تنسب قيمة الحقيقة إلى القضايا وإلى ترابطاتها: («w» في الإشارة إلى الصح و«f» في الإشارة إلى الخطأ).

وإن الدلالة إلى الحقيقة هي الدلالة التي تعطي قضية ما القيمة W أو F. وفي سبيل دمج الدلالات على الحقيقة، طوَّر فيتغنشتاين لائحة بالحقائق. ومن مفاهيم منطق القضايا الأساسية نشير إلى ما يُعرف باللغو، وهذا ما يقوم عبر جملة مركبة تكون دائماً صحيحة. وعلى سبيل المثال «a أو ـ a» هي لغو، لأنه حين تكون «a» صحيحة، فإن الجملة بكاملها تكون كذلك وحين تكون «a» خطأ فإن «a» تكون صحيحة وتبقى القضية بكاملها صحيحة. وفي اللغة العادية يطالعنا إلى جانب الذات الذي يشير إلى فرد على سبيل المثال محمولات نضيف إليه صفة. مثلاً: أرسطو (هو) حكيم. وهنا يحلل منطق المحمولات وباستعمال الرموز مثل هذه الملفوظات وبدقة. على حساب المحمولات أن يساعد في تحاشي عدم الدقة المنطقية، ويستخدم منطق المحمولات حساب القضايا وأدوات أخرى على جانب من الأهمية وهي ما نسميه بالمكمّم، ويتطلّب بناء حساب المحمولات: اسماً خاصاً c, a, b . . . وثوابت للصفة H, G, F ومتغيرات الأفراد (x, y)، ولا تشير هذه إلى أي موضوع محدد بل هي تلعب دور الحفاظ على المكان، فإذا كانت F على سبيل المثال قابلة للاستبدال «بحكيم» فباستطاعتنا أن نكتب Fx = x هو حكيم، أرسطو حكيم يمكن أن تكتب «Fa»، أما القضايا q, p, r، كما في حسابها.

وإلى ذلك تضاف المكمّمات، المكمّم الكلي (∀) وتعبيره «مهما كان الـ x أو لكل x . . .» «$(\forall x)\ (Hx \longrightarrow Mx)$»:

وهذا يعني لكل لا إذا كان لا إنساناً فإن لا فانٍ: فالمكمّم الوجودي (∃) وهو يتعلق بفرد دلالته «يوجد على الأقل x واحد. . .». على سبيل المثال سقراط حكيم ويكتب: $(\exists x)\ (x = a.Fx)$.

«وثمة وجود لـ x وهو أرسطو وهو (حكيم)، يمكننا التعبير عن العلاقة بين الكمّم الكلي والمكمّم الوجودي عبر ما يعرف بالمربع المنطقي.

على أن نفترض وجود فرد واحد على الأقل.

أما حسنة المنطق الحديث، منطق المحمولات، فهي أنه يسمح بالتلاعب بالعلاقات بشكل متطابق. أما العلاقة ذات الجزأين بين a وb فنكتب (aRb)، على أن تكون (a) في هذه المعادلة هي السابق و(b) هي النتيجة.

وكميات (a) و(b) هي التعبير عن مجالات الأصل ومجالات الوصول، وهي تشكل مجتمعة حقل (R). ويمكن أن تكون (R) قابلة للانعكاس (aRa). هذا إذا وجدنا فيها موضوعاً تعود علاقته إلى ذاته. وتعتبر علاقات متناظرة العلاقات التي تتساوى فيها (aRb) مع (bRa).

فالعلاقة «هي زوجة فلان على سبيل المثال هي علاقة غير متناظرة. أما العلاقة الأخرى المرتبط ب» فهي علاقة متناظرة. وتعتبر العلاقات علاقات متعدية إذا كانت كل من (aRb) و(bRc) و(aRc) صحيحة.

ويعبر التماهي «I» عن حالة خاصة (aIb أو a=b).

ويعرف فريجي التماهي بعلاقة خاصة بين الأسماء أو العلاقات التي تعبر عن موضوعات مثل هذا التماهي المعرفي نجده في سبيل المثال في الملاحظة التالية: «نجمة الصباح ونجمة المساء هما نجمة واحدة (a = b) وهذا ما يتجاوز التماهي مع الذات (a = a). أما المسألة الأكثر صعوبة فهي ما يطرحه «التماهي» الذي لا يمكن تمیزه. وتنسب هذه العبارة إلى ليبنتز ودلالتها: يكون الشيئان متماهيين إذا كانت كل كيفياتهما متطابقة:

.(∀F) (FA - Fb) - a = b

إزاء ذلك يفضل كوين أن يعرض هذه العلاقة من زاوية عدم إمكانية تمايز ما هو متماهٍ، ومن هنا كان مبدؤه.

«إذ كان الشيئان متماهيين فهما ينتميان إلى المجموعة نفسها».

يعالج منطق النظام الثاني محمولات النظام الثاني وأنماطها، هذا إلى جانب المجموعات ومجموعات المجموعات.

وتحاول «نظرية الأنماط» عند راسل ووايتهد أن تحل المسائل التي تنجم عن المحمولات وعن المجموعات على مختلف المستويات، مثل نقيضة مجموعات كل المجموعات.

ولأجل ذلك ننسب لكل متغيرة عدداً يعبر عن نمطها. والتعابير على شاكلة (a) هي عنصر من عناصر (b) لا يمكن تأليفها بشكل صحيح إلا إذا كان عدد نمط (a) أدنى من (b).

وعلى سبيل المثال يتشكل النمط الأدنى من أفراد وبالتالي من صفات الأفراد وكل الأنماط التالية من صفات الصفات.

ويعتبر المنطق التركيبي فرعاً آخر من فروع المنطق الحديث وهو يحلل سيرورات معينة ترتبط بالمتغيرات مثل الاستبدال على سبيل المثال.

ويهدف هذا المنطق إلى تسهيل أسس المنطق الرياضي وإلى استبعاد التناقضات، ويتضمن علم الحساب الخاص به الوظائف العددية التي تعتبر جزئياً قابلة للتكرار وقابلة للاستبدال.

ويمكن تطبيق هذا المنطق في دراسة الحسابات المنطقية ذات الدرجة العالية، في المعلوماتية وفي الدراسات اللسانية.

أما المنطق الجهوي فيدرس الترابط بين القضايا مع أخذ أنماطها الإمكانية.

إن العلاقة المنطقية للضرورة (N) والإمكانية (M) والاستحالة (M-).

أما المنطق القيمي الأخلاقي، فيحلل الملفوظات المعيارية من وجهة نظر منطقية ويعمل بطريق مشابهة للمنطق الجهدي باستخدامه مصطلحات

مثل الإلزام والممنوع والمسموح، بل استخدامه للقيم. ومن هنا يمكن صياغة المبادىء من مثل قولنا: لا يمكن لشيء أن يكون ممنوعاً وملزماً في آن.

«الرسالة المنطقية الفلسفية» «والأبحاث الفلسفية» للفيلسوف (فيتغنشتاين)

لقد طوَّر هذا الفيلسوف فلسفتين مختلفتين مستكملتين على جانب من الأهمية هما الفلسفة التحليلية الأنكلوساكسونية وفلسفة اللغة (فلسفة اللغة العادية). إذ تعتبر لغته لغة عادية خالية من التعابير التقنية السائدة، إلاّ أنه يستخدم بعض المفاهيم من مثل صورة، عالم، جوهر أخلاق وسواها. ويتطرق هذا الفيلسوف في كتابه «الرسالة» للفلسفة من الخارج باعتباره مؤسساً لمذهب فلسفي. فهو يقسمها إلى منطق وإلى تصوف معيداً بناء أجزائها بصيغ عددية. تشكل القضايا الأساسية العدة المنطقية التي يتسلح بها الكتاب. أما التعبيرات الموضوعة تحت أعداد عشرية تشير غالب الأحيان إلى الملفوظات السبع الأساسية وهي المهمّة منها.

وعلى سبيل المثال تقول الأولى (١): «العالم هو كل ما هو متحقق في الواقع يلي ذلك الملاحظات (الشارحة). أما الثانية: «العالم هو مجموع الوقائع والأشياء والثالثة: «يتحدد العالم بالوقائع ومجموعها يعبّر عن كل ما هو موجود في الواقع».

وتستند الرسالة في جزء منها إلى التحليل اللغوي الذي قام به (راسل). إلا أن هذا الباحث قد طوّر ذلك ليطلق نظريته الخاصة في

التمثل: ويتكون العالم من أشياء ومن «هيئات» حالات الأشياء. وتشكل الأشياء «جوهر» العالم وهي بصفتها «أشياء» بسيطة وثابتة ومستقلة عن حالات الأشياء، أما في حالة الأشياء، فهي ترتبط فيما بينها عبر علاقات. بحيث تشكل هذه العلاقات العدّة المنطقية للعالم وهي تحدد بذلك أيضاً نقطة الالتقاء بين اللغة والعالم.

فأسطوانة الفونوغراف والفكرة الموسيقية والنوتة والموجات الصوتية، جميعها تقوم الواحد منها بالنسبة إلى الأخرى ضمن هذه العلاقة الداخلية من التمثل التي نجدها بين اللغة والعالم وإن البنية المنطقية هي المشتركة فيها جميعاً».

إن الشكل العام الذي استخدمه الباحث لشرح العلاقة بين الوقائع هو «Rh»، وهذا يعني أن (a) علاقته مع (b). وينطبق ذلك أيضاً على تشكل القضايا الجزئية التي تتمثل في كل منها واقعة بسيطة. وكل قضية جزئية تتكون من أسماء لها دلالتها على الموضوعات وعلى الترابط بينهما. «لنفهم جوهر القضية، فلنتصور الكتابة الهيروغليفية التي تمثل بالصورة الوقائع التي تصنعها».

ويكون للتعبير معنى حين تمثل وجود أو عدم وجود الوقائع.

فإذا قمنا بمزج الملفوظات الجزئية، فإن قيمته الحقيقة في الملفوظة الجديدة تكون مكونة من قيم الحقيقة في الملفوظات الجزئية التي انطلقت منها.

تكون القضية صادقة إذا كانت الواقعة «الموجودة في الملفوظة على سبيل التجربة» موجودة.

وقد مثَّل هذا الباحث على الترابطات الممكنة بلوحات أو جداول، فالبعيدة تشكل بتحصيل الحاصل قضايا صادقة في كل الحالات والمتناقضة التي ليست في أية حالة.

«فأنا لا أعرف على سبيل المثال شيئاً عن حالة الطقس التي تكون حين أعرف أنها تمطر أو لا تمطر».

وهذا ما يكون كاذباً في كلتا الحالتين. أما مجال التعبير الحامل للمعنى فيقع بين هاتين الحالتين: إنها التعبيرات العلمية حول الوقائع (الأشياء التجريبية)، والمنطق بحد ذاته يقوم على اللغو، وهكذا يتحدَّد ما لا يمكن التفكر به من الداخل عبر ما يفكر به. وخارج هذه الحدود نجد التصوف: الأنا، الله، معنى العالم وهو يظهر نفسه، على سبيل المثال بالصيغة التي تقول:

«إن حلّ مشكلة الحياة يقوم باختفاء هذه المشكلة». إلا أن حجج الرسالة تنطبق أكثر ما تنطبق على مجالات مثل الأخلاق والدين والفن:

«حتى لو وجدت كل الأسئلة العلمية الممكنة جواباً لها، فإن مسائل الحياة لا يمكن أن تمسّ، لذا يجب أن لا نتكلم عنه، وعلينا أن نسكت عنها». وخلافاً للرأي السائد في حلقة فيينا ولرأي المناطقة التجريبيين الملتفّين حولها، فإن مسيرة هذا الباحث لا تقوم على نقد الماورائيات بلْ على نقد الأخلاق ففي رسالة له تعود إلى العام ١٩١٩م كتب يقول:

«إن معنى هذا الكتاب هو معنى أخلاقي، وبالفعل فقد تعمدت أن يتكون كتابي من قسمين: الأول هو ما نجده حاضراً هنا، وكل ما لم أكتبه».

وبعد العام ١٩٤٥، ارتأى هذا الباحث أن يكشف ما تضمنت الرسالة من أخطاء كبيرة ما دفع به إلى رفض أطروحاته السابقة مع اعترافه بنقص التدبير:

«فالأبحاث الفلسفية تُقرأ بشكل أسهل مما تقرأ به «الرسالة» لكنها تسيء التوجيه بسبب طريقة طرح التساؤلات فيها وهي على العموم أكثر

سذاجة، من مثل «ولكن هل تعتبر مفهوماً مهتزاً مجرد مفهوم فقط؟ وهل تعتبر الصورة المهتزة صورة للشخص؟».

وتقدم «الأبحاث الفلسفية» تقديم نظرية مرنة حول اللغة نجد قيمتها في التعبير التالي: «إن غيمة كاملة من الفلسفة تتكثف في نقطة صغيرة من نظرية اللغة».

ويتضمن نقد الباحث هذا، من ضمن أمور أخرى نظرية صورة اللغة، فالكلمة لا تفهم دائماً باعتبارها تمثيلاً للموضوع.

ولتصور لعبة يعطي فيها أحدهم الأمر للثاني كي يناوله بلاطة أو دعامة، فإن الارتباط بين كلمة بلاطة بالبلاطة بالذات يمكن أن يقوم بالإشارة إليها بالأصبع. أما بالنسبة إلى كلمات أخرى، فإن الحالة هذه لا تنطبق عليها.

لتفادي هذه الصعوبة يعمد الباحث للبرهنة على أن دلالة الكلمة لا تقوم على إحالتها العينية، بل على استخدامها في اللغة، كذلك لا يمكن الاحتفاظ بالمنطق الذري. فالتحليل لا يصل إلى القضايا الجزئية النهائية.

وإن التحليل الأخير سيكون مرتكزاً على الساعد المكون لها على الفرشاة وتحليل الفرشاة على سبيل المثال إلى الذرات والجزئيات.

وإن وجهة النظر التي بواسطتها يجري التحليل ليست وجهة متواطئة على الإطلاق. وإن رقعة الشطرنج على سبيل المثال يمكن أن تقسم إلى ٢٢ خانة بيضاء وما يوازيها من خانات سوداء. . وإن مثال الصحة وما يوازيه من إلزام في اللغة سيكونان حينئذ خاضعين للنسبية. «حين أقول لأحدهم انتظرني تقريباً هناك!» فهل يمكن لمثل هذا الإعلان أن يؤدي وظيفته بشكل صحيح؟ وألا يمكن لأي قول أن يحيد عن هدفه أيضاً؟.

إن هذا الباحث سيفسر اللغة على ضوء لعبة اللغة: وإن التعبير «لعبة

اللغة» يجب أن يشدد هنا على أن هذا الكلام هو جزء من النشاط أو أنه شكل من أشكال الحياة. حاول أن تستعرض كثرة وتنوع ألعاب اللغة: أن تصف غرضاً انطلاقاً من مظهره أو من قياسات أن تبني غرضاً تبعاً لوصف (لرسم)، وأن نتنبّه لسيرورة ما، وأن تترجم من لغة إلى أخرى وأن تطلب وأن تشكر وأن تُقسِم وأن تحيي وأن تصلي. وكما للصور في لعبة الشطرنج دورها، كذلك في اللغة تتحدد الكلمات بالقواعد.

والسؤال «ما هي الكلمة في حقيقة الأمر؟». إن ذلك يشبه السؤال المتعلق بحجر من الشطرنج، حتى نجيب عن السؤالين معاً فإننا نفترض نسقاً اصطلاحياً من القواعد.

كذلك لا يمكن أن تكون هذه القواعد قواعد خاصة بالنحو: فمن الاستحالة بمكان أن لا تكون القاعدة متبعة إلا مرة واحدة. وإن التعابير عن سيرورات داخلية فردية ليست إطلاقاً أسماء أغراض لأغراض داخلية.

فليس لها من إحالة إلا في إطار التمظهرات غير اللغوية ومع سلوك المتكلم ومع المحيط أيضاً.

وهنا تتعامل اللغة بشكل موسع مع المتشابهات والمحاكاة ومع الأمور المتقاربة. ولنأخذ مثلاً مختلف المقاربات بين ما نستطيع جمعه مع الكلمة الواحدة «لَعِبْ». أما ألعاب اللغة بحد ذاتها فلا تظهر فيما بينها إلا أنماطاً من المحاكاة كما أن التساؤل عن ماهية اللغة ينحل في توصيف القرابة مع ألعاب اللغة.

وفي كتابه «حول اليقين» حاول البحث في المتغيرات المرتبطة بأطروحته التي تؤكد على اعتبار الفلسفة علماً يعالج «مسألة كالمرض». فالفلسفة برأيه: «معركة ضد فتنة عقلنا واللغة هي الوسيلة في هذه المعركة». أما هدفه «فهو أن يظهر للذبابة المخرج الذي يساعدها على الخروج من زجاجة علقت بها».

إجابات الفلسفة التحليلية عن الإنسان (حلقة فيّينا) ـ غوتلوب فريجي

هذه الفلسفة تتميز بإجاباتها عن أسئلة من خلال إيضاحها للغة التي صبغت فيها هذه الأسئلة. ومن أجل ذلك يُصار إلى تحليل العبارات المركبة وردّها إلى عناصر أكثر بسهولة وأكثر تأسياً، كما يصار إلى فحص دلالات المفاهيم والقضايا هذا إلى جانب تفحص مضمون النص الذي استخدمت فيه، ويهدف التحليل إلى البحث عن أسس البرهان وعن تحديد شكل صلاحياته.

وتعتبر فلسفة اللغة مجال الفلسفة التحليلية. أما أهميتها بالنسبة إلى العلوم الأخرى (الأخلاق، فلسفة الدين، والأنطولوجيا) فتقوم على تقويم العبارات والمقولات المستخدمة وعلى تحاشي سوء الفهم النابع من اللغة.

وإن تطبيق الفلسفة التحليلية على الأخلاق، على سبيل المثال، وهذا ما يسمى ما بعد الأخلاق، لا يوصلنا إلى تطوير مضامين جديدة، بل إلى طرح السؤال حول وظيفة ومدى توسيع الفرائض الأخلاقية.

ولا يهدف التحليل أساساً إلى جعل النظرية أكثر انتظاماً أو لإبراز النظرية في كليّتها، بل هو خلافاً لذلك أداة تتيح تحرير العقيدة الفلسفية من الغموض الذي تسبّبه اللغة. ومع جيلبرت رايل نقول:

«يجب على الاعتبارات الفلسفية، ألاّ تزيد من معارفنا، بل عليها أن تصحح الجغرافيا المنطقية لهذه المعرفة».

فالباحث فريجي (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥م) أحد آباء المنطق الحديث وأحد آباء تحليل اللغة. ولقد طور نظرية تنسب إلى كل عبارة وإلى كل صيغة أو جملة شيئين اثنين: المعنى والإحالة أو الدلالة.

فمن (ليبنتز) استمد فريجي مبدأ «الاستبدال».

«تعتبر الأشياء متماهية حين تستطيع استبدال أحدها بالآخر، دون أن يتغير شيء في الحقيقة. فإذا عمدنا مثلاً إلى استبدال مكون أساسي لتعبير ما بآخر على أن يكون له الإحالة عينها، فإن المعنى يتغير، لكن الإحالة تظل كما هي.

وإن إحالة الجملة هي إذاً قيمة صدقيتها. أما معنى الجملة فهو الفكرة التي تعبر عنها، وتختلف الأفكار حين يعتبر أحدهم بعضها صحيحاً والبعض الآخر خطأ.

وبحسب مثال فريجي، إن لنجمة الصباح معنى يختلف عن المعنى الذي يعطى لنجمة المساء، علماً أن لهما الإحالة عينها، كذلك تعبر العبارتان «طلعت نجمة الصباح» أو «طلعت نجمة المساء» عن أفكار مختلفة، خاصة بالنسبة إلى شخص يجهل أن المعني بذلك هو «كوكب الزهرة»: وإن إحالتهما متماهية، فإذا كانت الأولى صادقة تكون الثانية أيضاً صادقة، وإذا كانت إحداهما كاذبة تكون الثانية كاذبة أيضاً.

أما الوضعية الجديدة ويطلق عليها أيضاً اسم «التجريبية المنطقية» فهي مذهب أطلقه ما يُعرف بحلقة فيينا. ومن ممثلي هذا التيار نشير إلى كل من (م. شليك) ور. كارناب...

إن الفلسفة لا تدخل في تضارب مع العلم، بل هي ترتبط به، ويعتبر

العديد من أعضاء حلقة فيينا وقبل أي شيء آخر من كبار الرياضيين والفيزيائيين. ويعتبر انشغالهم الأهم التأسيس للمنطق وللغة العلم، ثم إن المجالات التي يمكن القطع فيها فهي المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية. وحين لا يمكن التحقق من ملفوظة ما أو حين لا تمثل لغواً معيناً، فإنها تكون بالنسبة إلى المعرفة ملفوظة لا معنى لها.

أما الأطروحة الأهم فهي المبدأ الذي تمّ إدخاله مؤخراً والقائم على ما يعرف «بالتحقق». وإن للملفوظات معنى إذا ما كان بالإمكان التحقق تجريبياً من مضمونها، أو إذا أشرنا إلى كيفية التحقق منها.

وفي ميدان الفلسفة التحليلية، فقد قدم (راسل) في أعماله التي تطرقت إلى جميع فروع الفلسفة تقريباً، إسهامات على جانب من الأهمية خاصة في مجالات المنطق وفي تحليل اللغة التي أطلق عليها اسم التحليل الشكلي. كما أسهم بدراسة العالم انطلاقاً من وجهة نظر محض منطقية.

لقد افتكر بنظرة كونية مجردة يتم التعامل فيها مع آخر بين اللغة والعالم.

وقد حاول (راسل) في كتابه «مبادىء المنطق الذي وضعه بين (١٩١٠ ـ ١٩١٣م) بمشاركة ألفرد نورث وايتهد أن يؤسس الرياضيات على المفاهيم والقضايا المنطقية.

وتؤكد فلسفة راسل المنطقية الذرية على تطابق القضية مع العالم، إذ تشير الوظيفة القضوية إلى تشكل عناصر القضية، وتظهر هذه الوظيفة، حين تدخل متغيرات باعتبارها من مكونات القضية «مثلاً «لا» هو مؤلف فافرلي».

«وإن الدلالة القضوية هي بكل بساطة عبارة ما تحوي بمجرد ما أن تحدد المكونات اللامحدودة والتي تتحول إلى قضية بمجرد ما أن نحدّد المكونات اللامحدودة».

دافع راسل عن توافق عالم القضايا مع عالم الوقائع، وإن دلالة اسم العلم هي الموضوع الذي تسميه.

فالقضية الذرية هي قضية متماثلة شكلاً مع الواقعة الذرية، وتشير هذه القضايا البسيطة جداً إلى ما إذا كان الشيء المحدد من خاصيّة محددة أو إلى ما إذا كان يقوم ضمن علاقة محددة على سبيل المثال:

«هذا الشيء أبيض أو هذا الشيء هو تحت شيء آخر» ترتبط القضية بالواقعة إما باعتبارها صحيحة أو خاطئة. أما الجملة الجزيئية فتمتاز باحتوائها على جمل أخرى باعتبارها من مكوناتها. أما صحتها أو خطأها فيقاس بصحة أو خطأ القضايا الجزئية التي تكوِّنها.

فهدف التحليل هو إيضاح القضايا منطقياً بحيث لا تضم إلا عناصر نعرفها بالتجربة المباشرة (انطباعات حسية وترابطات منطقية مثلاً) إن أحداً لا يستطيع أن يسمي ما لا يعرفه أبداً بالتجربة المباشرة.

وتحاول نظرية راسل في الترسيم أن تقدم أساساً منطقياً ولغوياً أكيداً لاستخدام عناصر جمل لا تكون أسماء علم. وإن تعيين اسم العَلَم هو الموضوع الذي يسميه، «لا تعيين للتعابير الترسيمية في حد ذاتها، بل إنها «رموز غير كاملة» وهي لا تظهر بالتالي إلا باعتبارها أجزاء من الجمل. وتعتبر هذه الترسيمات على جانب من الأهمية، ذلك أن معرفة تتكون بالترسيم، على سبيل المثال «مركز الثقل في الشمس». ثم إن استخدامها غالباً ما يوقعنا في الخطأ وغالباً ما يوصلنا إلى مفارقات كما في الجملة التالية على سبيل المثال:

«ملك فرنسا الحالي هو أصلع»، فلا استعرضنا كل الأشياء التي تكون صلعاء، ثم كل الأشياء غير الصلعاء، فإننا لا نجد ملك فرنسا الحالي من ضمنها»، أي هل له صلعة أو ليس له صلعة، وهذا ما يسيء إلى مبدأ عدم التناقض. ويميز راسل بين حالات ثلاث من الترسيم:

١ ـ عبارة هي توصيف، دون أن ترسم شيئاً معيناً، «ملك فرنسا الحالي».

٢ ـ تعبير يصف موضوعاً معيناً: «ملكة بريطانيا الحالية».

٣ ـ جملة ترسم بشكل غير محدّد: «رجل» إشارة إلى رجل غير محدد.

ففي الحالة الأولى يمكننا أن نحلّل العبارة بحيث يمكننا أن نؤكد الترابط بين قضيتين، على الأقل وإن وحدة حالها: «إما الصفة كذا أو الصفة كذا».

وعلى الأكثر إن وحدة حالها. بعبارات أخرى أن ثمة وحدة معينة ووحدة فقط لها صفة. وبالتالي فإن عبارتنا «ملك فرنسا الحالي موجود» يمكن أن تحلل كما لو أن ثمة وحدة ووحدة واحدة فقط موجودة هي ملك فرنسا. وهذه جملة كاذبة، وينسحب ذلك على ما يرتبط بها وهو «أصلع».

وفي مجال الفلسفة التحليلية وفي إطار نظرية الأفعال الكلامية ما وراء الأخلاق إذ تتبع فلسفة اللغة العادية أطروحات العالِم فيتغنشتاين في مرحلته الثانية، فلقد تم تجاوز البحث عن دلالة محددة، معايير نهائية ودقة نحوية لمصلحة النص والتشابه وقرابة الكلمات والتعابير ولمصلحة الاستخدام الفعلي والعملي للغة. والفلسفة بعد ذلك هي بحث في تنوع الملفوظات اللغوية وليست مجموعة من الجمل.

ولقد تحول كل من سوزان ستينغ، بيتر سترافسون وجون لنغشاو أوستن كما تحول آخرون عن الوضعية، وأصبحت دراسة اللغة السائرة في علاقاتها بالعالم الطبيعي مهمة أساسية، وتحول الاهتمام من التحديد إلى الوصف، من التحليل إلى الإيضاح، من الاختصار إلى الشرح، من الصرامة النحوية إلى الاستخدام المشروع للغة، وبالتالي فقد تمَّ التخلي عن وجهة

النظر التي تعتبر اللغة انعكاساً أو بنية مماثلة للعالم، حيث الدلالة كانت ممثلة بموضوعات وحداته الأساسية، وحيث الاستخدام الوحيد يقوم على تقدير الأحداث. فاللغة هي أكثر من مرآة تعكس العالم.

وإن فلسفة اللغة السائرة تعتبر اللغة على جانب من المرونة في لعبتها المتبادلة مع المحيط وهي خلاقة في استخداماتها.

وإن الإحالة، وهي النقطة المركزية في التحليل لم تعد أبداً العلاقة بين الكلمات والعالم. بل هي تفسر باعتبارها مجمل القواعد والاصطلاحات والاستخدامات وسائر طرق استعمال الكلمة إذاً بمثابة دلالة. لقد تلاشى القول بخلق لغات مثالية باعتبار ذلك هدفاً للفلسفة، ومعه تلاشى القول بضرورة التحليل. وتناول (أوستن) (١٩١١ ـ ١٩٦٠م) في نظريته عن الأفعال الكلامية مختلف وظائف اللغة. فاللغة يمكن أن لا يكون لها فقط وظيفة وضعية أو تقديرية بل وظيفة أدائية أيضاً. فمع كلمات جديدة محددة يصار أيضاً إلى تحقيق سلوك ما على سبيل المثال الـ «نعم» التي يقولها الزوجان أثناء عقد الزواج.

ويميز أوستن بين فعل القول الذي يقوم على مجرد القول وبين الفعل في القول الذي يقوم على الفعالية المرتبطة بالقول الملفوظ: مثل الأفعال: هدّد، أعلن، شكر، . . . وإلى هذا يضاف الفعل بالقول. وحتى تكون أفعال الكلام هذه فاعلة، فلا بد من سلسلة من الشروط. حيث علينا أن ندرك العبارة في إطار من اصطلاحات معينة.

فالأوامر المرتبطة بجمل شرطية على سبيل المثال، لا فعل لها وعدا ذلك فإنه لا بدّ من إتمام صحيح وكامل.

فالرهان في السباقات لا يعتبر قائماً إلا إذا تمَّ إبرام رهان معاكس آخر. ثم حين لا يكون الحصان قد اجتاز خط الوصول بعد. وهكذا يطال تحليل اللغة أيضاً مجالات يصار إلى التعبير عبرها عن تحديدات، تقييمات وممارسات. ومثل هذه العبارات المعيارية نجدها في الأخلاق وفي الدين.

وقد قام جورج مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨م) بتطوير التحليل عبر حوار نقدي مع الفلسفة المثالية التي يعتبر برادلي أبرز ممثليها الإنكليز. معارضاً إيّاها بالآراء التي لا يرقى إليها شك آراء الرأي العام.

وقد حاول مور في كتابه «principa Ethica» أن يوضح استخدام مفهوم «الجيد» ووصف هيوم في عصره الانتقال من ملفوظات الوجود إلى ملفوظات الواجب بالشطط. انطلاقاً من المنظور التحليلي وصل مُوْر إلى استنتاج يقول بعدم قابلية (المفهوم) جيد التحليل. فهو يمثل صفة بسيطة لا يمكن تحليلها وهي صفة يمكن إدراكها بأفعال خاصة بالوعي.

وتعبِّر النظرية الشعورية، إن كلمات مثل «جيد» لا تسمي إطلاقاً أية صفة. ولا يمكن تأويل الأقوال الدينية والأخلاقية إلا باعتبارها تعابير عن المشاعر وعن المواقف.

«تعبر هذه الأقوال عن وجهة نظر المتحدث وهي تنزع لإحداث وجهة نظر مماثلة لدى السامع».

وفي ميدان «الأنطولوجيا»، فقد أشار رايلي (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦م) في كتابه «التعابير النسقية الخادعة»، إلى الخلط المستمر بين القضايا النحوية الصحيحة والأشكال المنطقية. على سبيل المثال في القضية التالية: «الأبقار آكلة اللحوم غير موجودة»، الأبقار آكلة اللحوم «لا تعني وجود شيء» و«غير موجودة» ليست محمولاً.

إذاً، يجب أن يكون الشكل النحوي لهذه القضية كما يلي: «لا شيء يكون في وقت واحد بقرة وآكلاً للحوم». ولهذا السبب إذا كان الشكل النحوي غير متطابق مع ما تصف القضايا، فإن جميع القضايا من هذا النمط يقال عنها قضايا خادعة. ركز رايلي بحثه على هذا النوع من الخلط في المقولات، حيث توضب المفاهيم تبعاً لنمط منطقي لا تنتمي إليه مثال: «إنها تأتي بدافع الحب ومن هامبورغ». أما القضايا التي تعتبر مناسبة فهي:

«القضايا التي نستطيع بواسطتها أن نجيب عن السؤال نفسه والتي تنتمي إلى المقولة نفسها». ووحدها التعابير التي هي من هذا النمط يمكن أن تكون متكافئة في القضايا. كذلك قام رايلي بتطبيق نمط التحليل هذا على المذاهب التقليدية المتعلقة بالعقل والجسم. وكتاب «مفهوم العقل» (١٩٤٩) هو نموذج ما يعرف بفلسفة العقل. إن على اعتباراته:

«أن لا تزيد من معارفنا بخصوص موضوع العقل أو النفس بل عليها أن تصحح الجغرافية المنطقية لهذه المعرفة». كما أن رايلي قد أبدى اعتراضه على ثنائية العقل والجسد وهو ما أطلق عليه اسم «الأسطورة الديكارتية». إذ يقود الاستخدام اللغوي غير المفكر به إلى أن العقل أو الروح، أي ما يعتبر كياناً شخصياً دفيناً، يمكن أن ينوجد دائماً خلف كل فعل تجريبي. فحسب «الأسطورة» يتبع هذا سببية خاصة تمارس فعلها على العالم الخارجي وبطريقة لا يمكن إيضاحها.

وخلافاً لذلك يجادل رايلي في أن من يقود سيارته بطريقة قائمة على التفكر، إنما عليه أن يفكر أولاً ثم يقود تالياً. وبرأيه فإن الصفات «العقلية» إنما تشير إلى استعدادات لا يمكن ترجمتها إلا في ملفوظات من نمط إذاً. . . . فإن.

إن معاييرنا في استخدام كلمات من مثل «عرف» استطاع «قدر» هي معايير نشتقها من الممارسات المرئية التي تتأثر بثبات معين.

أما بيتر سترافسون فقد عالج المسألة في سياق ميتافيزيقيا وصفية، عرضها في كتابه، على أن تعتبر هذه معارضة لما يعرف بالميتافيزيقيا التعديلية.

«وهي تكتفي بوصف البنى العقلية لعمليات تفكرنا حول العالم». فإلى الأشياء التي نحدد ماهيتها بالكلام، ينتمي أيضاً الأشخاص، فنحن ننسب إليهم لا محمولات مادية وحسب، بل محمولات لا يمكن أن تلحق

بأشخاص. ويقوم خطأ النظريات الثنائية على استخدامها لنمطين من «الأنا». أما هو فقد اعتبر «الشخص» بمثابة المقولة الأولية أي:

«بمثابة نمط كيان بحيث لا يمكننا أن ننسب إليه لا حالات وعي وحب بل الصفات الفيزيائية أيضاً». أما حجته: «إننا لا نستطيع استخدام المحمولات المتطابقة إلا حين نطبقها على أنفسنا وعلى الآخرين، وبذلك نبرهن وبالطريقة نفسها على الملاحظات وعلى الأحاسيس.

وأخيراً يطالعنا فيلار فون أرمان كوين (١٩٠٨) انتقاداً للنظريات التقليدية المتعلقة بالإحالة والتي تشترك فيما بينها بقبولها لأسطورة المتحف.

فهي تتمثل الإحالة بشكل لافتة علقت على الأشياء المعروضة في صالة عرض دون أن يساورها أي قلق في أن تعرف ما إذا كنا نؤكد على موضوعات العرض، هل يتعلق الأمر بالأفكار الأفلاطونية، أو على الموضوعات بحد ذاتها أو على الأفكار الماثلة في الوعي.

ويقوم البرنامج الطبيعي عند كوين على انتقاد هذه النظريات حول حقيقة تحصيل اللغة. «وإن سيرورة التعلم هي بمثابة استقراء ضمني عند الذات مقابل الاستخدام اللغوي عند المجتمع». وإننا نكتسب اللغة عبر ربط التعابير ببعض المؤثرات الخارجية التجريبية، والتي يصار إلى تأكيدها أو عدم تأكيدها.

و«إن دلالة قضية ما بواسطة المثير بالنسبة إلى شخص معين إنما تتضمن الاستعداد إما لقبول القضية أو إلى رفضها على أن يعتبر ذلك ارتكاساً لإثارة حاضرة».

عقلانية النقد في الفلسفة النفسية والاجتماعية والمعرفية مع الباحث هابرماس (١٩٢٩)

حاول يورجن هابرماس البحث في أسس نظرية اجتماعية نقدية، وقد أظهر في كتابه «المعرفة والمصلحة» الصادر ١٩٦٨، أن كل علم مهما بدا موضوعياً فهو لا شك مرتبط بحوافز تقوم على أسس معرفية. والعلوم التجريبية التحليلية ترتكز على مصلحة تقنية، حيث لا بد من التأكيد على فعل يضمن النجاح، كما تمتلك العلوم التاريخية التأويلية بدورها مصلحة عملية تهدف إلى توسيع إمكانيات التوافق وكلاهما يخضع لمستلزمات شروط الحياة الاجتماعية.

أما العلم النقدي الذي ينوي تأسيسه فهو يقدم على مصلحة تطويرية. ويعتبر هابرماس أن فكرة الأكثرية بوصفها إيضاحاً للبلبلة أو الاضطراب الإيديولوجي هي فكرة تجد أساسها في اللغة. فمن يتكلم يفترض مسبقاً إمكانية الوصول إلى إجماع حرّ. من هنا على النظرية الاجتماعية النقدية أن تركز على الشروط الكلية لإمكانية التوافق.

أما نقطة الانطلاق لمثل هذا المشروع الكلي فتكمن في «وجوب أن يقدم كل فعل تواصلي عبر فعل كلامي أياً كان، ضرورة تدليلية على كلية مشروعيته وأن يفترض إمكانية تغيره».

فقد قدم هابرماس أربعة أقوال تشير إلى التدليل على المشروعية وأن يكون التعبير قابلاً للفهم، حقيقة الملفوظ، صدق النية وعدالة أو صحة الأعراف. على الفعل التواصلي أن يتمكن من تبرير تدليله على المشروعية ضمن شكل الخطاب.

هذا الخطاب يمثل موقفاً كلامياً مثالياً حيث يمتلك داخله كل جزء من أجزائه إمكانية التعبير، دون وجود إلزاميات أو معيقات خارجية كانت أم داخلية. فالفعل التواصلي الحقيقي يمثل في الحالة المثالية خطاباً ناجحاً، حتى في حالة انعدام أية ممارسة لا تستند إلى إجماع.

ويحضرنا الباحث كارل أوتو آبل (١٩٢٢) فقد توافق مع هابرماس حول التصور النظري الاجتماعي للمشروعية، إلاّ أنه قد تميّز عنه بتصوره إمكانية تأسيس ذلك فيما بعد. أما ذرائعيته المتعالية فقد أرادت أن تبرهن لا على وجود شروط كلية، بل على وجود شروط شرعية ضرورية تمتاز بها الأعراف والمعايير.

أما نقطة انطلاقه فتقوم على تواصل البشر جماعياً، وهذا ما لا يمكن تجاوزه، فكل من يبني لفظاً ويقدم تعبيراً تدليلياً على مشروعية ما، عليه أن يعترف بشكل مضمر بشروط إمكانية التواصل، ولا يستطيع أن يفكرها دون أن يقع في تناقض مع نفسه، ذلك أن مبادىء الحُجج يتضمن في الوقت نفسه أسس الأخلاقية المعيارية، ذلك أن من يسعون إلى التحاجّ قد اعترفوا بقواعد تعامل الناس فيما بينهم وتعاونهم. من هنا نصل إلى المعايير الأساسية:

- الحفاظ على الإنسانية باعتبارها جماعة التواصل الحق، ومن ثم النزوع إلى جماعة تواصل مثالي وعلاقات اجتماعية دون إلزامات ما ينتج إجماعاً كلياً بخصوص كل التدليلات القابلة للتبرير من جانب الأعضاء كافة.

تتركز نظرية العدالة عند جون رويلز (١٩٢١) على مسألة معرفة المبادىء التي يجب أن تنظم حقوق المواطنين وحرياتهم بعضهم تجاه البعض الآخر وتوزيع الخيرات فيما بينهم داخل المجتمع.

ولإيضاح هذه المسألة يعقد رويلز تجربة تفكير تعاقدية: إذ إننا نمثل حالة أولية أصلية حيث على الناس الاجتماع معاً من أجل القواعد الأساسية الخاصة بمجتمعهم المستقبلي.

من أجل ضمان مبدأ النزاهة الأخلاقي، يكون أشخاص هذه الحالة الأولية عادة تحت «غشاء من عدم المعرفة»، أي إنهم لا يعرفون قدراتهم الخاصة ولا وضعهم الاجتماعي... ولهذه الأسباب فهم يختارون بنية اجتماعية تأخذ المصالح الممكنة لجميع الناس بعين الاعتبار.

وبهذا الشكل يمكن تحديد مبدأين اثنين:

١ ـ لكل فرد الحق نفسه بالنظام الأكثر توسعاً والقائم على الحريات الأساسية ليؤلف نسقاً يكون مقبولاً لدى الجميع.

٢ ـ على عدم المساواة الاجتماعية أن تأخذ شكلاً بحيث يمكننا أن ننتظر تأمين مصلحة كل فرد، هذا أولاً، وأن تكون مرتبطة بمواقف ووظائف مفتوحة أمام الجميع.

ويؤكد المبدأ الثاني، والذي يعرف بمبدأ الاختلاف أن لا مشروعية لعدم المساواة الاجتماعية إلا إذا شكلت منفعة لصالح الأكثر ضعفاً.

وفي إطار النقد وعقلانيته، فقد اشتهر بوبر بشكل خاص بفضل أعماله على نظرية العلم. وقد وصف نفسه بالواقعي الذي يعتبر وبالتوافق مع الفهم العام، وإن العالم الخارجي وما فيه من قوانين بمثابة وقائع في الحقيقة.

فهو يرفض بالمقابل التصور الذي يعتقد أن على العلم أن يدرك ماهيات معينة في الأشياء، بل هو يرى أن الفلسفة الماهوية هي المسؤولة

عن التأخر الذي أصاب العلوم الاجتماعية بالقياس مع العلوم الفيزيائية حيث نجد سيطرة للاسمية المنهجية.

وبالنسبة إلى الفلسفة الماهوية يعتبر السؤال التالي هو الحاسم: ما هي الحركة؟». أما بالنسبة إلى المدرسة الاسمية فالسؤال هو: «كيف يتحرك كوكب ما؟».

يتوافق ذلك مع نزعة المدرسة الماهوية في معالجة المفاهيم حيث تتأمن المعاني بواسطة التحديدات. أما في المدرسة الاسمية فإن التعبيرات هي التي يُبحث فيها عن الحقيقة بطريقة استنباطية.

في كتابه «منطق الكشف العلمي» عالج بوبر مسألة الاستقراء رافضاً مع هيوم إمكانية استنتاج قانون ما حتى لو تمّ الانطلاق من عدد مرتفع من الحالات الخاصة. فالاستنتاج الاستقرائي ليس ملزماً من الناحية المنطقية. أما خلافاً لذلك فإن السيرورة الاستقرائية بحسب أسلوبه فتظل مقبولة:

إذا أمكن استنتاج t من p [p هي جملة مشتقة من نظام جملي t] وإذا كانت p كاذبة فكذلك تكون t أيضاً.

أما تقدم المعرفة فمساره بحسب بوبر هو الرسيمة التالية:

P1 - VT - FB - P2

فالمسألة (PI) تشرحها النظرية المؤقتة VP، وهذه تخضع تبعاً للنقاش أو للنقد التجريبي إلى إقصاء الأخطاء (FP) التي تسمح بطرح المسألة التالية P2.

فكل معرفة هي بالتالي معرفة فرضيات وكل النظريات هي افتراضات والمعرفة تكون مسبوقة بالفرضية، والتجربة تكون «مشبعة بالنظرية». وما يتم التوصل إليه لا يكون أبداً النظرية الحقة، بل إن النظريات هي التي تصبح على الدوام أكثر قابلية للتصديق.

أما الداروينية بنظره فليست نظرية علمية قابلة للتحقق، بل هي برنامج بحث ما ورائي». إذ تنتج الكائنات الحية ومن تلقاء نفسها حلولاً لمسائل تخضع لضغط انتقائي. ثم إن الناس لا يفنون مع أخطائهم، بل هم «يقضون» على افتراضات قاموا بصياغتها في خطابهم.

ويميز بوبر بين عوالم ثلاثة، يتكون الأول من الواقع الفيزيائي، أما الثاني فهو عالم وعينا. أما مركبات العالم الثالث الأساسية فهي المسائل والنظريات. والعالم الثالث هذا يتجاوز الزمن وهو يقوم موضوعياً تجاه فكرنا، علماً أنه صنيع هذا الفكر.

أما الفضاء الذي بداخله يجري الفحص النقدي لكل هذه الافتراضات فليس له من مجال معطى بحسب بوبر إلا المجتمع المفتوح. والمجتمع هذا هو ديمقراطية تضمن الأمان والحرية على حدّ سواء.

وتتهدد بالنزعات الشاملة التي رأى بوبر أنها تتجسّد بأنبياء كذبة أمثال هيجل وماركس وأفلاطون قبل أي آخر.

وقد رأى هانس ألبرت (١٩٢١) في العقلانية النقدية إمكانية توازن بين حيادية الوضعية والالتزام الكلي في الفلسفة الوجودية، وهو يرى في الفلسفة واجباً يلزم التقصي النقدي للدين والأخلاق والسياسة، وهذه تعتبر بفعل الدوغما على درجة من المناعة ضد المقترحات التطويرية، وعلى النقد الأساسي للإيديولوجيا أن يكسر هذا الحاجز.

ويعتبر ألبرت أن إرادة الوصول إلى اليقين هي التي تُوصل إلى الدوغما ـ يعبر عن هذه الإرادة بمبدأ العقل الكافي الذي يفرض لكل ملفوظة توضيحاً نهائياً وأخيراً إن البحث في نقطة أرخميدس في المعرفة يقودنا إلى إمكانيات ثلاث:

ـ الانتقال إلى ما لا نهاية الذي يتراجع باستمرار كلما ذهبنا بعيداً عن البحث في الأسباب.

ـ الدائرة المنطقية ـ قطع السيرورة، وفي حال القطع يُصار إلى تقديم الأسباب بواسطة الحدس أو التجربة... وهذا ما يعتبره ألبرت عودة إلى الدوغما التي تخدم الحفاظ على الوضع القائم، ومقابل ذلك يضع ألبرت إرادة التنوير.

وهنا لا بد من تطوير نظريات المجتمع للمراقبة، كما لا بد من إخضاعها، باعتبارها نظرية مؤقتة، لنقد دائم حتى يتسنى الاقتراب من الحقيقة.

والهدف بالنتيجة هو التوصل إلى سلوك عقلاني تجاه القيم وتجاه الممارسة الإنسانية.

خاتمة المطاف

اللسانية البنائيانيّة مع سوسير

إن لهذا الباحث الفضل الأكبر في نشأة البنائية اللسانية، حيث إن اللغة برأيه نسق من العلامات تتعلق الواحدة منها بالأخرى، ولا تتقدم بدورها إلا وسط جماعة المتحدثين، والعلامات تقوم على الدلالات، بحيث تكون العلاقة بين العلامات والدلالات علاقة تحكمية.

وبالتالي فإن دلالة العلامة لا تقوم من تلقاء نفسها، بل هي تتحدد باستمرار عبر علاقات النسق الذي يحتويها. فاللغة بوصفها نسقاً تعتبر أساس الاستعمال اللغوي الفعلي للتخاطب الفردي (الكلام) باعتبارها نسقاً لا واعياً، فهي توجد كاملة فقط وسط كلية المتخاطبين، وتبرز اللغة بحسب سوسير باعتبارها نظاماً مستقلاً ذا عناصر تتقوم بعلاقاتها الداخلية ويستدل عليها عبر شكل تمظهرها العيني، وبما أن ثمة إنجازات أخرى مثل (الفن والطقوس والأشكال العادية اليومية) وتشكل نسقاً من العلامات فبالإمكان أيضاً أن نسأل عن البنية التي تقوم عليها.

فقد قام شتراوس (١٩٠٨) بنقل المنهج البنياني إلى حقل الأنطولوجيا، وذلك من أجل دراسة نسق علامات ونسق تصنيف ثقافات الشعوب البدائية منطلقاً من فكرة تقول بأن كل مؤسسة أو عادة أو خرافة

إنما تستند أصلاً إلى بنية لا واعية على الدارس الكشف عنها، إذ فيها يتمظهر شكل النشاط العقلي بشكل عام.

فالبنية هي جملة أو كلية من العناصر تقوم فيما بينها علاقات معينة، بحيث إن تغيراً في أي عنصر أو في أي علاقة سيؤدي بدوره إلى تغيّر في العناصر الأخرى أو في العلاقات ككل.

وبذلك يمكن تفسير نظام القرابة باعتباره بنية تتشكل عناصرها من الأشخاص وتقوم العلاقات داخلها عبر نُظُم الزواج وقواعده. كما يحدد النّسق باعتباره كلية العلاقات الاجتماعية التي تضع الموضع الاجتماعي وحقوق الأفراد. وقد وصف ستراوس في كتابه «الفكر البري»(١٩٦٨) ما يسمى بالطوطمية معتبراً إياها نظاماً تصنيفياً تقوم فيه العلاقات الاجتماعية بالتمايز عما نشهده في التنوع الطبيعي في عالم النبات أو الحيوان.

وتظهر الآلية الطوطمية شدة تعقيد الآلة المفهومية التي يقدمها نظام التصنيف هذا ويعتبر «الفكر البري» عند الشعوب الطبيعية فكراً قادراً على التجريد ثم إنه فكر يسعى لتنظيم المعطيات الطبيعية والاجتماعية، وهي معطيات على ارتباط وثيق بالشروط الحياتية العينية. (فشتراوس) يولي مسألة التناقض بين الطبيعة والثقافة عناية خاصة وهذا ما يصنفه ضمن أنظمة علامات مختلفة:

ـ على مستوى الممارسات الاجتماعية من مثل قواعد الزواج أو الطقوس على سبيل المثال.

ـ أو على مستوى تأويل الأساطير.

أما إنجازات ميشال فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) ذات التوجه التاريخي، فقد هدفت إلى إعادة بناء أشكال نظام العلم وما يرتبط بها من أشياء موضوعات. فإن فوكو بالرغم من تأثره بالبنيانية قد انتقد أخذها بالكليات

وبتجاوز البنى الزمنية مشدداً على لا تواصلية التاريخ، ولذلك اعتبر مفكراً لما بعد البنيانية.

في كتاباته الأولى حول أركيولوجيا المعرفة بحث فوكو في نظام العلم الذي اعتبره كلية الممارسة الخطابية، أي جملة متناسقة من الأقوال التي تحدد عصراً ما.

وحسب فوكو، فقد اكتسب الإنسان مع نهاية القرن ١٨ موقعه وسط هذه الممارسة الخطابية وهو موقع معرفي تاريخي من خلال «ازدواجية متعالية» إذ بدا بوصفه ذاتاً وموضوعاً للمعرفة في آن واحد. وبعد أن أصبح الإنسان موضوع العلم الإنساني بدأ الإنسان يختفي في العلوم التي استخدم في بحثها بنى لا واعية.

وبدا الخطاب وسيلة لغرض السلطة التي تستخدم العلم والنظام الاجتماعي والاستقلالية الفردية. إذ لا وجود لأي مركز لهذا الخطاب في أي ذات كانت، بل هي تتناثر في غيرية ما يحكى أو ما يقال. وإن البحث في الأصل بالنسبة إلى خطة السلطة لا يتناول مسألة الأصل بل المصادر. إن قيام الفرد الحديث بنظر فوكو هو نتيجة ظهور ممارسات الحراسة والاعترافات التي أسهم فيها الأطباء والقضاة والمربون.

فهرست الأعلام الباحثة في مجال فلسفة الإنسان ونفسانيته حسب الأحرف الأبجدية

(أ)

- آبل، كارل أوتو.
- آني، آير، ألفرد جيل.
- أبيلارد، بيتر.
- ابن رشد.
- ابن سينا.
- ابن غبريول.
- أبيقور، أبيكتيت.
- أدورنو، تيودور.
- أراسموس فون روتردام.
- أرسطو ـ أركاسيلاوس.
- أرندت، حنّه ـ أريستبوس.
- الإسكندر الكبير.
- أفلاطون ـ أفلوطين.

- ألبرت هانس - ألبرتي ليون باتيستا.

- ألبير الكبير - ألتوسيوس، يوحنا.

- أمبيدوقليس - أمنوب.

- أمونيس ساكاس - أنسكا غوراس - أنكسيمانس.

- أنجلز، فريدريك - أنسلم الكانتربري - أوريجين.

- أوستن، جون لانغشاو - أوغسطينوس.

- أوكام وليم فون - أبيل إيبسفالدت.

- إيكهارت، المعلم - أينشتاين، ألبرت.

(ب)

- باتريزي - باسكال، بلين.

- باكون، روجيه، باكون فرنسيس.

- باتا سيوس - بايلي - بيير.

- بتروس هيسبانوس.

- برادلي، فرنسيس هربرت.

- برغسون، هنري.

- براغمان، غوستاف.

- برنتانو، فرانز.

- برنشفيك، ليون.

- بروتاغوراس - برودیکوس - برونو جيوردانو.

- برونيير، جان - بطليموس - بلانك ماكس.

- بلسنر، هلموت، بلوخ، أرنست، بنتام، جرمي، بوبر، كارل ريموند.

- بوذ، بولديغ جون بول، بروتي، بورجيا سيزار، بورن ماكس، بوريدان يوهانس - بوسيدونيوس - بوسيوس - بوكاسيو جيوفاني.

(ت)

(ج)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ط)

(غ)

(ف)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)



الفهرس



فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس



دار الهادي للطباعة وا...

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس...

ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري ـ بيروت ـ ل...

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com

URL: http://www.daralhadi.com

